آصف بیگ فیضی

جلد شدہ جنوری سنہ ۱۹۲۴ء

سلسلۂ آصفیہ

الغزالیؒ

یعنی

امام محمد بن محمد غزالی کی سوانح عمری

جسکے

پہلے حصہ مین ولادت۔ سن رشد۔ تحصیل علوم۔ دربار کا تعلق۔ نظامیہ کی تدریس۔ ترکِ تعلقات۔ سفر۔ عزلت نشینی۔ حاسدون کی مخالفت۔ اور وفات کے حالات درج ہین۔

دوسرے حصہ مین تصنیفات کی تفصیل اور اُنپر تبصرہ اور تنقید ہی جس سے بتفصیل معلوم ہوسکتا ہی کہ امام صاحب نے علمِ کلام۔ علمِ تصوف۔ اور علمِ اخلاق کو کس حد تک ترقی دی اسکے ساتھ اُن کوششون کا بھی ذکر ہی جو امام صاحب نے مسلمانون کی ملکی۔ علمی عملی۔ اور اخلاقی حالت کے درست کرنے مین کین۔ اور جسکی وجہ سے وہ اپنے زمانے کے مصلح اور مجدد کہلائے۔

مرتبہ

شبلی نعمانی

سابق پروفیسر مدرستہ العلوم علی گڑھ وحال ناظم صیغۂ علوم وفنون ریاست حیدرآباد (دکن)

طبع المطابع آسی پریس لکھنؤ مطبع ہوئی

باہتمام محمد عبد الولی پرنٹر

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ترجمۂ مصنف

اسلام کا گوہر بار بادل ایک ہزار سال سے برابر ہندوستان کی اقلیم پر مصروف بارش ہی، کتنی بار بادل سحاب نیسان بنکر اُٹھا، اور اس عجائب زار ہند کا دامن لعل و گہر سے بھر گیا، اسی طرح کا ایک ابر خون کی بارش برساتا ہوا ۱۸۵۷ء مین تمام ملک پر چھا گیا، ہر جگہ خون برسا، لیکن کہین کہین خون کے لوتھڑون کی بجاے سرخ یاقوت برسے، جن مین سے ایک کو قدرت نے شبلی کے نام سے موسوم کیا،

ہندوستان کی بہیر حاصل زمین نے فقہ و حدیث مین، صغانی، علی متقی، شیخ عبد الحق، کلام و اسرار شریعت مین بحر العلوم اور شاہ ولی اللہ ادب و معانی مین عبد المقتدر ملک العلماء اور ملا محمود، فلسفہ و منطق مین ملا نظام الدین، اور ملا محب اللہ ادب و شاعری مین

سلمان، خسرو اور فیضی، تاریخ وخبر مین، برنی، ابو الفضل، اور آزاد (بلگرامی) کو پیدا کیا، لیکن اُسکے آغوش کا آخری فرزند (شبلی) وہ تھا، جو عبد الحق بھی تھا اور شاہ ولی اللہ بھی، ملا محمود بھی تھا اور فیضی بھی محب اللہ بھی، اور آزاد بھی، اور کم ازکم وہ یگانہ انفراداً ان مین سے اکثر کے برابر اور مجموعاً ان مین سے اکثر سے بہتر تھا۔

اسلام نے اپنی تیرہ صدیون مین ہر آن یہ ثبوت دیا ہے کہ اُسکی کیاریان ہر موسم مین نیا پھول کھلا سکتی ہین، اور اُسکے دنگل سے ہر میدان کے لیے نئے پہلوان پیدا ہو سکتے ہین، عہد اول سے اس وقت تک ہر قرن کی تاریخ اس دعوے کی بہترین مثال ہے، اُسنے عقل ونقل کی پہلی ٹکر کھائی تو ابن عطا اور علاف پیدا کیا، اور پھر ہر دور مین ابن فورک، امام الحرمین، غزالی، شیخ الاشراق، ابن حزم، ابن رشد، رازی، ابن تیمیہ، ابن قیم، قاضی عضد، احمد سرہندی شاہ ولی اللہ اور بحر العلوم، اپنی خاک سے پیدا کیا، ناممکن تھا، کہ اس قرن جدید مین اس موسم کے مناسب حال، کوئی نخل تازہ بر آور نہوتا اور اس میدان کے لائق کوئی پہلوان دنگل مین نہ اُترتا، اُنیسوین صدی کا مطلع، خورشید اسلام کا مغرب ہے، کیا کیا موتی تھے جو اس تاریکی مین ہم نے گم کیے، اور کیا کیا نوادر تھے، جو اس پردہ ظلمات مین چھپ گئے، لیکن صدی کا نصف شب (۱۸۵۷ء) تھا کہ مطلع سحر سے چند ستارے نمودار ہوئے۔

عصر انقلاب دنیاے اسلام اس دوران ایام مین، ایک عجیب انقلاب کے خطرناک

دور سے گذر رہی تھی، قدیم وجدید نظامات علم وعمل باہم متصادم تھے اور یہ عالم تھا کہ دوسری صدی کی ضروریات جو یونان وایران کے تصادم سے پیدا ہوئی تھین، یورپ کے تصادم سے دفعۃً پیدا ہو گیئن، لیکن اُس دورِ ماضی مین اسلام کا خزانہ جسقدر زر و جواہر سے مالامال تھا، اُسی قدر اس جنس کا یہان کال تھا، ناچار گوشہ نشین گداگرون کو جو جوشِ دین سے لبریز تھے، اُن مہمات کے لیے کمربستہ ہونا پڑا جو صرف منصور و مہدی و مامون کے بس کی چیزین تھین، جیب وآستین پُر نہ تھی لیکن قلب و سینہ اُن زر و جواہر کا مخزن تھا، جو مجدد دین ملت کے اعلان شہنشاہی کے لیے ضروری ہی

جدید عقل و فلسفہ تمدن کا حملہ متواتر دنیاے اسلام کے ہر گوشہ پر تھا، لاجرم صداے انا لہ لحافظون کے لیے ہر گوشہ سے علماے ملت لبیک گو دوڑ پڑے، ترکستان، روس، ایران، قسطنطنیہ، عراق، شام، مصر، تونس، الجزائر، مراکش، ہر جگہ مُصلحین و مجددین نے ظہور کیا، ہندوستان کی اسلامی آبادی تمام ممالک اسلام کی آبادی سے عظیم التعداد تھی، ضرور تھا اس طائفۂ مقدس کا وجود یہان عظیم العدد اور عظیم المرتبہ بھی ہو،

یہی سبب ہی کہ صداے اصلاح و تجدید جس سرعت نظام اور بلند آہنگی کے ساتھ یہان اُٹھی، دوسرے ممالک مین نہین اٹھی، اور جو فروغ و تکمیل یہان میسر ہوئی دیگر بلاد اسلامیہ مین نصیب نہوئی،

ہندوستان کا دورِ اصلاح

ہندوستان کا دورِ اصلاح جن افراد پر مشتمل تھا اُنکا سرِ عسکر یقیناً

وہی تھا، جسکے بوڑھے غمزون مین حد کرامات پنہان تھی" اور" جسکی ریش سپید کی درازی سحر کی چھٹکی ہوئی چاندنی تھی"، سر سید احمد خان، نواب محسن الملک، مولوی چراغ علی صاحب مولانا عنایت رسول صاحب چریاکوٹی، مولوی کرامت حسین جونپوری (کلکتہ) مولوی نذیر احمد، مولانا الطاف حسین حالی، اور سب سے آخر خاتمۃ المصلحین حجۃ الملۃ والدین شمس العلما مولانا شبلی، اس دور کے ارکان عظام تھے،

مولانا شبلی نعمانی

مولانا ے مغفور اس بزم مین سب سے پیچھے آئے لیکن سب سے پیچھے نہین بیٹھے، جس کثرت، جس تنوع، جس گوناگونی کے ساتھ محامد و مناقب انکی ذات مین ودیعت تھے اور تماشاگاہ عالم مین جو جوہر کا کمال اُنھون نے دکھایا، یقین ہی کہ دنیا دیر تک اُس کو نہ بھولے گی۔

شبلی زخیل زمزمہ سنجان حشم گرفت
با این کہ ہیچ گونہ زخیل و حشم نداشت

مولانا کے حریفانِ معرکہ تلوار کا صرف ایک ہی وار جانتے تھے، متکلم فلسفی تھے، یا شاعر انشا پرداز تھے، یا زبان آور سخن فہم تھے یا سخن سنج لیکن یہ یگانۂ روزگار مجموعۂ ہر علم و فن تھا، جس رستہ پر قدم رکھا، میدان مین سب سے آگے نظر آیا، جوہر قرآن اور فقہ حدیث کا نشیمن اس عہد مین صرف اُسی کا سینہ تھا تاریخ کا وہ اس بازار مین تنہا جوہری تھا

فلسفہ وکلام کا وہ امام تھا، شاعری کا کہنہ مشق استاد تھا، انشاپردازی کے پامال کوچہ مین بھی اُسکی راہ الگ تھی، انشاپردازی (تحریر) وزبان آوری (تقریر) ان دونون کشورون مین صرف اُسی کا سکہ روان تھا، سخن فہمی وسخن سنجی اُس کے طائر سخن کے دو شہپر تھے، بالاے این وآن، وہ صرف دماغ وقلم کا انسان تھا، وہ ہاتھ تھا سراپا ہاتھ، تحریکہاے قومی کے عواقب پر جہان اُسکی نظر پہونچی تھی، حریف اُسکے دیکھنے سے قاصر تھے، اُسکا مخیلۂ دماغ جن دینی وملّی کارنامون کا تماشا دیکھتا تھا اور دکھانا چاہتا تھا بہت سی آنکھین اُسکے دیکھنے کی صلاحیت بھی نہین رکھتین، قومی، تعلیمی، اجتماعی، سیاسی، ادبی کون تجویز وعمل تھا جسکے لیے اُسکا ہاتھ نہ بڑھا، بااین ہمہ اُسکا مخصوص فن صرف تاریخ وکلام رہا

حالات زندگی مولانا ے مرحوم ہندوستان کے آشوب ایام اور بحران انقلاب ۱۸۵۷ء مین، صوبہ متحدہ کے ضلع اعظم گڈھ بندول نام ایک گاؤن مین پیدا ہوے تھے، قریۂ بندول قدیم شرفا کی ایک آبادی ہے، جسکی نسبت خود مولانا ے مرحوم فرماتے ہین،

فضل بندول اگر تو نشناسی

آدمی نیستی تو نسناسی

مولانا کا خاندان ایک شریف ممتاز، متمول اور صاحب اعزاز خاندان تھا، ابتدائی تعلیم وتربیت والدین کی زیر نگرانی اعظم گڈھ مین مولوی شکر اللہ نامی سے حاصل کی جو اس گاؤن کا صدر مقام تھا اور مولانا کے پدر بزرگوار یہان وکیل تھے،

اُن ایام مین فارسی زبان شرفا کی تعلیم کی زبان تھی مولانا نے تمام فارسی نصاب اس اثنا مین مکمل کیا، پھر عربی تعلیم شروع کی خاندان کے اور بہت سے اعزہ و احباب شریک تعلیم تھے، غازیپور مین ایک چشمۂ رحمت ہی، یہ چشمۂ فیض وہان سے بھی سیراب ہوا ہی، مولانا محمد فاروق صاحب چریاکوٹی جو اس عہد کے فاضل اجل اور مولانا عنایت رسول صاحب چریاکوٹی (جو گویا سرسید کے استاد تھے) کے برادر اصغر تھے، وہ ان دنون مدرسۂ غازیپور کے صدر مدرس تھے، مُولانا شبلی نے مولانائے ممدوح سے نصاب عربی کی متوسطات سے انتہا تک تعلیم حاصل کی۔

مولانا فاروق چرّیاکوٹی، فلسفہ، منطق، ہندسہ، ادب عربی، اور ادب فارسی مین خاک ہند کے آخری فرزند تھے، اُن کے بعد علما مین ان فنون کے کامل شاید ہی اُٹھین، مجکو فخر رہے گا کہ اس ہیچمدان نے جسطرح مولانا شبلی کے دامن تربیت مین پرورش پائی اسی طرح مولانا محمد فاروق کے آغوش تعلیم مین بھی تین برس تک پلا ہے، اس نسبت سے میرا روحانی باپ روحانی بھائی بھی تھا،

مولانا محمد فاروق کو اپنے شاگرد سے اسقدر اُنس و محبت تھی کہ وہ خود اپنے کو عرین دانش کا شیر اور شاگرد کو بچہ شیر، کہتے تھے۔ استاد نے شاگرد کا سجع کہا تھا، انا اسد وانت شبلی ،، اور آخر زمانہ مین مولانا فاروق صاحب غازیپور چھوڑکر خود مولانا کے گھر اعظم گڈھ آگئے تھے۔

مولانائے مرحوم نے اس ذات والاصفات کے آغوش مین معقولات کی

جس حد تک تعلیم پائی تھی تمام ہندوستان مین اُس سے زیادہ ہونا ناممکن تھا، اسوقت ہندوستان کے گوشون مین مستقل درسگاہون کے مالک، لکھنؤ مین مولانا عبد الحی فرنگی محلی، دہلی مین مولانا نذیر حسین محدث، لاہور مین مولانا فیض الحسن سہارنپوری ادیب رامپور مین مولانا عبد الحق خیر آبادی منطقی، مولانا ارشاد حسین صاحب فقیہ اور سہارنپور مین مولانا احمد علی محدث تھے، اور دیوبند کا مجمع العلما اب کی طرح پہلے بھی کم نہ تھا۔

مولانا عبد الحی کم سن تھے، اسلیے اس زمانہ کے کہن سال اُن کو خاطر مین نہین لاتے تھے، اور یہی اثر اُن کے شاگردون مین بھی پیدا ہوتا تھا، مولانا نذیر احمد، طریقۂ اہل حدیث کے پابند تھے، اس عہد مین علماے احناف کی نگاہون مین یہ طریقہ کفر کے ہم پایہ شمار ہوتا تھا، مولانا فاروق صاحب غالی حنفی تھے اور آخر تک رہے، اور یہی اثر مولانا مین ایک مدت تک رہا، اسلیے ان دو درسگاہون کو چھوڑ کر کم و بیش وہ ہر جگہ گئے، دیوبند مین مولانا کے ایک عزیز حبیب (مولوی محمد عمر صاحب) تعلیم پاتے تھے ان کے بلاوے پر وہان تشریف لے گئے، چند روز ٹھہرے شریک تعلیم نہوے اور واپس آئے،

مولانا کے رفقاے تعلیم کا بیان ہے کہ اس عہد مین مولوی فاروق کی معقولات دانی کا شور تھا، مولانا شبلی جس درسگاہ مین جاتے تھے، "بچۂ شیر کو، "شیر" سمجھ کر ہر طرف سے طلبہ، مناظرہ و مباحثہ کے لیے ٹوٹ پڑتے تھے، اور یہ پہلوان یکہ و تنہا ۔ تحانہ ہر دنگل سے فخر و غرور کے ساتھ باہر آتا تھا، سہارنپور

یا لاہور مین (اچھی طرح یاد نہین) مفتی عبداللہ صاحب ٹونکی سے کہ اس زمانے مین وہ بھی برابر کے طالب العلم تھے، جامع مسجد مین ایک منطقی بحث پر مناظرہ ہوا، اور ہر فریق اپنے کو فتحیاب سمجھ کر اٹھا،

اعظم گڈھ سے مولانا رامپور تشریف لے گئے، مولوی عبدالحق صاحب خیر آبادی کی درسگاہ مین آئے، لیکن مولانا فاروق کے تربیت یافتہ کو اب یہان کیا جوہر نظر آسکتا تھا، چند طالب العلم مناظرہ و مباحثہ کے لیے لپٹ پڑے، پھر وہان نہ گئے، مولوی ارشاد حسین صاحب سے فقہ کی اعلی کتابین پڑھین اور جب ذکر آتا مولانا اپنے استاد کی فقہ دانی اور تبحر دینی کی بہت مدح فرماتے تھے، رامپور سے ادب کی تکمیل کے لیے لاہور مولوی فیض الحسن صاحب کی خدمت مین پہونچے، مولوی فیض الحسن صاحب اس زمانہ کے اصمعی اور ابو تمام سمجھے جاتے تھے، ہندوستان کے تمام دورۂ اسلامی مین قاضی عبدالمقتدر کے سوا یہی ایک فرد ہے جو عربی شاعری کا صحیح مذاق رکھتا تھا ان کی شرح حماسہ اور دیگر تصنیفات و قصائد اس کے کافی شاہد ہین۔

لاہور مین مولانا صرف چند مہینے رہے، حماسہ شائد یہان شروع کی تھی، وقت نہ تھا، تو مولوی فیض الحسن صاحب اورنٹیل کالج سے آتے جاتے راستے مین پڑھاتے تھے،

لاہور سے مولانا سہارنپور مولوی احمد علی صاحب کی خدمت مین کہ محدث حنفی تھے

حاضر ہوے یہان کچھ دنون علم حدیث کی تحصیل فرمائی،

مولانا ے مرحوم اپنے تمام اساتذہ مین مولوی احمد علی صاحب کے اخلاق وآداب سادگی طبع ووضع اور اتباع سلف کے بیحد معترف تھے، اور ادب سے ان کو "ہمارے مولانا" کہا کرتے تھے،

عمر ۱۹ برس کی تھی، سال ۱۸۷۶ء تھا، ترمذی شریف زیر درس تھی، کہ خاندان کے بعض اعزہ نے، بغرض حج، سفر حجاز کا ارادہ کیا، حوصلہ مند طالب العلم کے لیے یہ بہترین موقع تھا، چنانچہ اُستاد محدث سے اجازت لیکر سفر حجاز کے لیے روانہ ہوگئے، فریضۂ حج ادا کیا، مکہ معظمہ سے مدینہ منورہ تشریف لے گئے، ایک عالم وجد تھا جو عاشق رسولؐ پر طاری تھا، اس عالم مین ایک قصیدہ اور ایک قطعہ فارسی زبان مین انشا فرمایا، جو سراپا شوق وآرزو ہی،

مدینہ منورہ مین بہت سے کتب خانے ہین، اس وقت مولانا پر حنفیت کا رنگ غالب تھا، کہ تمام ہندوستان حنفیت ووہابیت کی ہنگامہ آرائی مین مشغول تھا، چنانچہ وہان پہونچکر اسی قسم کی کتابون کی جستجو فرمائی، فرماتے تھے کہ فنون حدیث کا جو سامان وہان نظر آیا، کہین پر نہ دیکھا ابن عبد البر کی کتاب التمہید گو موطاے امام مالک کی شرح ونقد ہی لیکن درحقیقت وہ فنون حدیث کی دائرۂ معارف ہی، ایک بار مین نے پوچھا تھا تو فرماتے تھے کہ مدینہ کے کتب خانون مین دیکھی تھی۔

سفر حجاز کے بعض عجیب عجیب واقعات بیان فرمایا کرتے تھے منجملہ اسکے

ایک درویش ہند کا قصہ تھا، جسکے دونون پاؤن کانٹون سے چھلنی ہو گئے تھے موچنے سے کانٹے نکال رہا تھا کہ مولانا جا کر کھڑے ہو گئے، اشارہ کیا کہ تم بھی نکالو، پھر سوز و گداز کی لَے مین یہ شعر پڑھا،

آبلے روتے ہین خون، رنج بڑا ہوتا
کوئی کانٹا جو کفِ پا سے جدا ہوتا

عربون کی فیاض طبعی اور شرافت خُلق کے بھی بعض عجیب واقعات دیکھے۔

اِس سفر سے واپس آکر ”ظاہری طلب علم“ کا دور ختم کر دیا، لیکن واقعاً اب سے ”حقیقی طلب علم“ کا دور شروع ہوتا ہی، مولانا فطری شاعر تھے اردو اور فارسی مین کلام موزون فرماتے تھے، کتب بینی کی ابتدا سے عادت تھی، فرماتے تھے کہ اعظم گڈھ مین رہتا تھا تو ایک کتب فروش کی بازار مین دوکان تھی وہان جا کر اردو و فارسی کے دیوان دیکھا کرتا تھا کبھی کبھی گھر لے آتا تھا،

اعظم گڈھ کے قیام کے زمانے مین لکھنؤ اور اطراف کے بعض معززین یہان مقیم تھے، مشاعرے ہوتے تھے، طرحین دیجاتی تھین، غزلین پڑھی جاتی تھین، مولانا میر مشاعرہ بنتے تھے، اس زمانے کی بعض غزلین مشکل سے مجھے ملی ہین، اس زمانے مین پیام یار اور اودھ پنچ کا عنفوان شباب تھا، بڑے شوق سے ان کے نمبر پڑھتے تھے اور زبان کے مزے لیتے تھے، اودھ پنچ کی بعض طویل نظمین اب تک یاد تھین۔

اسوقت تک فارسی زبان، ہندوستان کے شرفا کی علمی زبان تھی، اس عہد مین بلکہ علی گڈھ پہونچے تک تمام خط وکتابت فارسی مین کرتے تھے، اور قلم برداشتہ لکھتے تھے، اس زمانے کے اکثر فارسی خطوط میرے پاس ہین،

مشاعرون کے علاوہ سب سے بڑا شغل آپ کا اس زمانے مین غیر مقلدون کی تردید، بلکہ تعذیب تھی، فرماتے تھے کہ "انسان عیسائی ہو سکتا ہے لیکن غیر مقلد نہین ہو سکتا"، لیکن عجائب روزگار دیکھو کہ یہ تعصب کا دریاے جوش، ابے تعصبی کے کس نشان تک اُتر آیا، اس زمانے مین غیر مقلدین کی تردید مین اردو فارسی، اور عربی مین کئی رسالے لکھے، بعض خود اُن کے نام سے اور بعض دوسرون کے نام سے چھپے ہوئے ملتے ہین، اسی عہد کا عربی رسالہ "اسکات المعتدی" ہے جسکے مولف کی نادانستہ سفر بیت المقدس مین ایک فاضل نے خود مولانا کے سامنے داد دی تھی،

اس عالم مین درس وتدریس کا سلسلہ بھی جاری تھا، مولوی حمید الدین صاحب اُسی زمانے کے فیض یافتہ ہین، مولانا اس عہد مین سخت درجہ متقشف اور مذہبی جابر تھے، تارکین وغافلین صلوۃ کو سخت تنبیہ فرماتے تھے، بعض لڑکون کو اس لیے کہ وہ آئندہ نماز پڑھنے کا وعدہ مستحکم کرین، دو دو گھنٹہ تک مارا ہے۔

گھر کے لوگون کو فکر تھی کہ اب یہ کوئی دنیاوی کام کرین، زمینداری کے کاروبار سپرد ہوئے لیکن علم ودانش کا رئیس اس سے عہدہ برآ نہو سکا،

اکثر فارسی و عربی خوان لوگ اُس زمانے مین اردو مین وکالت کا امتحان دیکر وکیل بنتے تھے، خود مولانا کے والد اور نیز استاد مولانا فاروق صاحب اسی قسم کے وکیل تھے، ناچار مولانا نے بھی امتحان وکالت دیا اور دوسری بار مین کامیابی حاصل کی، اور چند مہینے تک اعظم گڈھ اور بستی مین وکالت کی بھی، لیکن ایک متقشف عالم کے لیے، صدق و کذب اور صحت و خطا کی تبدیل و تقلیب سخت نفرت انگیز فرض تھا، مولانا ایک مقدمہ کا عجیب و غریب واقعہ بیان فرماتے تھے، کسی ٹھاکر نے اپنی کم سن لڑکی، بیاہ دی تھی داماد جوان ہوکر سُسر کو پسند نہ آیا، ادھر سے رخصتی کا تقاضا تھا اور ادھر سے شدید انکار تھا، ناچار شوہر نے عدالت مین مقدمہ دائر کردیا، لڑکی کا باپ مولانا کے والد کے پاس وکالت نامہ کے لیے آیا، وکیل صاحب نے مولانا کو فرمایا کہ تم لکھدو، مولانا نے قصہ پوچھا، توساری داستان اُسنے کہہ سنائی، سُنکر فرمایا کہ جب تم خود اقرار کرتے ہو کہ لڑکی اُس سے بیاہی جاچکی ہو تو اب کیا ہوسکتا ہی؟ جاؤ لڑکی کو رخصت کردو، وہ ہنستا تھا وکیل صاحب کے پاس آیا، وکیل صاحب نے مولانا سے فرمایا کہ "بس آپ وکیل بن چکے"، آخر خود وکالت نامہ لکھا، اور مقدمہ کی رود اد بنائی، مقدمہ لڑا گیا اور جیتا گیا،

وکالت چھوڑکر امانت مین نوکر ہوئے، رمضان کے زمانے مین، شدید گرمی، روزہ کے ساتھ گھوڑے پر سوار گاؤن گاؤن پھرا کرتے تھے نہ افطار کی فکر نہ سحری کا سامان، اور اسی طرح پورا مہینہ گذار لے گئے، آخر اس کوچے مین بھی

جی نہ لگا کہ ہادی فطرت پکار رہا تھا کہ شبلی تو اس سے بلند تر کام کے لیے پیدا ہوا ہے، ناچار پھر گھر مین بیٹھ کر، مطالعہ و تدریس مین مشغول ہوئے، قصائد و رسائل لکھنے شروع کیے،

یہ وہ عہد ہے کہ سر سید کے شور و ہنگامے سے تمام ہندوستان گونج رہا تھا، مولوی محمد حسین آزاد کی سنین الاسلام نئی نئی نکلی تھی وہ اکثر زیر مطالعہ رہتی تھی، مفاخر اسلام و عرب پڑھ پڑھ کر وجد کرتے تھے، اور اب یہ پہلی بار تھی کہ اون کے دل نے علما کی نادانی، تضیع اوقات، بے خبری، اور کج روی کا درد محسوس کیا، مولانا کے ایک نوجوان بھائی، مہدی مرحوم علی گڈھ کالج مین پڑھتے تھے، ۱۸۸۲ء مین قدرت کی اس زنجیر نے مولانا کو کالج مین کھینچا، بھائی سے ملنے گئے تو پیر میکدہ کو دل دے آئے۔

پیر کہن سال نے جوہر دانش، ناصیہ شباب پر نمودار پایا، بے اختیار مصر ہوئے کہ آپ ہمارے مدرسہ مین کیون نہین رہتے، مولانا نے قبول فرمایا، اور فارسی و عربی کے پروفیسر مقرر ہوگئے، اور آخر اتنے انقلابات اور گردشون کے بعد دائرہ تقدیر کا خط مرکز تک پہونچا،

سید صاحب نے خود اپنی کوٹھی مین رہنے کے لیے کمرہ دیا، مولانا حالی بھی قیام فرماتے تھے، مسٹر ارنلڈ بھی آگئے تھے، شب و روز کچھ عجیب سی صحبت رہتی تھی، سید صاحب کا کتب خانہ دیکھ کر، مولانا فرماتے تھے کہ مین باغ باغ ہوگیا، مصر و یورپ کے تمام جدید و قدیم مطبوعات الماریون مین بہ ترتیب سجے تھے، مولانا فرماتے تھے

کہین کئی کئی گھنٹے ان الماریون کے پاس کھڑا رہتا تھا، اور کبھی تھک کر انھین الماریون کے پاس زمین پر بیٹھ جاتا تھا،

سنین الاسلام کا نقشہ آنکھون کے سامنے تھا، پہلے چھوٹے چھوٹے تاریخی رسالے اور قومی نظمین لکھین، گذشتہ تعلیم، مثنوی صبح امید وغیرہ اُسی فصل کے میوے ہین، پہلے تاریخ بلاد اسلامیہ لکھنے کا خیال آیا، پھر گھٹا کر تاریخ بنی العباس شروع کی، لیکن جسقدر آگے بڑھتے گئے، میدان زیادہ کشادہ، فراخ اور نتیجہ صبر آزما اور دیر طلب نظر آنے لگا، ناچار "نامورانِ اسلام" کی منزل پر مسافر خیال نے دم لیا اور المامون شروع ہو کر ختم ہوئی، اسکے بعد رفتہ رفتہ اور کتابین تصنیف ہوئین، بعض بعض مباحث مہمہ پر کانفرنس مین رسائل لکھ کر پیش کیے، اور قبول عام کی سند حاصل کی۔

۱۸۹۲ء مین سیرۃ النعمان سے قلم نے فراغت پائی تھی، اور الفاروق کا تخیل تھا، کہ مصر و شام و روم کا سفر پیش آیا، مسٹر آرنلڈ کی معیت مین رہ سپر قسطنطنیہ ہوے، وہان سے ایشیاے کوچک شام اور مصر ہوتے ہوئے چھ مہینے کے بعد ہندوستان واپس آئے، جدید اسلامی ہندوستان کا یہ پہلا علمی سفر تھا جو کسی عالم کی ہمت نے قبول کیا، ان مسافرتون مین انھون نے کیا کیا تماشے دیکھے، اُن کا خامۂ نقاش خود سفرنامہ مین اُن کی رنگین تصویرین دکھا چکا ہے۔

واپس آکر کالج مین وہ قصیدہ پڑھا، ہمان می بینم، سید صاحب اس زمانے مین کالج کے براے نام سکرٹری تھے، اصل مالک سید محمود بن گئے تھے جن کے

طرز عمل سے ہر شخص نالان تھا، مولانا نے کئی بار استعفا دیا، مسٹر بک نے نامنظور کیا۔ آخر ۱۸۹۸ء کی مئی مین کالج سے رخصت لی سید صاحب اور مسٹر بک مصر تھے کہ مولانا یہان شش ماہہ قیام کرین، لیکن وہ اپنے وطن چلے آئے اسی زمانے مین سید صاحب نے بھی انتقال کیا، اسی اثنا مین ۱۶ سال کی خدمت کے بعد ۱۸۹۸ء مین کالج کی پروفیسری سے استعفا دیدیا، اب مستقلاً اعظم گڈھ مین قیام کیا، الفاروق زیر ترتیب تھی، نیشنل اسکول ایک انگریزی کا مدرسہ یہان قائم کیا تھا اُس کے انتظام و ترقی مین مصروف ہوئے، ۱۸۹۹ء مین صحت ہوا کے لیے کشمیر گئے، لیکن آب وہوا موافق نہ آئی علیل ہو گئے، تاہم الفاروق کی تالیف و تحریر جاری تھی الفاروق کی جس دن آخری سطرین قلم نے لکھی ہین مصنف بستر مرض پر دراز تھا، اور گھنٹون تک ہوش نہ آیا، اس مرض نے اس قدر طول کھینچا کہ مہینون تک لکھنا پڑھنا ایک قلم متروک ہو گیا، اور آخر بمشکل صحت ہوئی، قصیدہ کشمیریہ مین یہی واقعات منظوم ہوئے ہین، اور اسی مرض سے صحت پر مولانا حالی نے وہ تہنیت لکھی ہی جس کا مطلع ہی،

للہ الحمد پس از ناخوشی و رنج دراز

شبلی ما برادا ز سر بالین برخاست

یہین کے قیام کے زمانے مین الفاروق چھپکر نکلی، یہان کچھ ہی روز قیام رہا کہ مولوی سید علی بلگرامی کے اصرار پر ریاست حیدرآباد مین نظامت علوم و فنون کا عہدہ قبول فرمایا، اور پھر یہین سے الغزالی، سوانح رومی، علم الکلام، الکلام اور موازنہ بہ ترتیب

تصنیف ہوکر نکلی،

ہم نے اب تک ندوۃ العلما کی داستان نہین چھیڑی، ندوۃ العلما کا تخیل مولوی محمد علی صاحب کانپوری اور دیگر ارباب فہم کی فکر تھی مولانا اس قسم کے کامون کے لیے سراپا انتظار تھے، دوسرے ہی اجلاس سے شریک ہوگئے، مصر و قسطنطنیہ کے سفر نے تعلیم و نصاب تعلیم و طریقۂ اصلاح تعلیم کے متعلق عجیب و غریب خیالات پیدا کر دیے تھے، اور اسی جوش مین دار العلوم کا خاکہ طیار کیا، اور اب بھی اُس کو کوئی پڑھے گا تو فوراً کہدیگا کہ مصنف قسطنطنیہ کی فضا مین کھڑا ہوکر مسلمانان ہندوستان کے لیے راہ بتا رہا ہی، مولانا مسلمانون کی ہر قسم کی اصلاح کو علما کی اصلاح پر منحصر رکھتے تھے اور علما کی اصلاح طریقۂ تعلیم کی اصلاح پر موقوف جانتے تھے، اس بنا پر دار العلوم اور ندوہ ہی اُن کے نزدیک کام کا اصلی طریقہ تھا، مولوی محمد علی صاحب کے استعفا کے بعد ندوہ مین جب انحطاط شروع ہوا، تو خود لکھنؤ چلے آئے، اور دار العلوم کو تقریباً ۱۹۰۵ء مین اپنے ہاتھ لے لیا۔

اس کے بعد جو خدمتین ندوہ کی اُنھون نے انجام دین اور جس حد تک اُسکو ترقی دی اُسکی تفصیل کا یہ موقع نہین، خیرہ چشمون سے کامیابی کی یہ درخشندگی دیکھی نہ گئی، رخنہ اندازی شروع کی، تا آنکہ ۱۹۱۳ء مین ملول ہوکر علیحدہ ہوگئے،

دنیاوی حیثیت سے مولانا نے جو وقار حاصل کیا وہ بھی کم نہ تھا، ۱۸۹۴ء مین شمس العلما کا خطاب عطا ہوا، پنجاب یونیورسٹی کے فیلو ہوئے، اسی زمانے مین

رائل ایشیاٹک سوسائٹی کے ممبر ہوئے، تقریباً ۱۹۰۸ء مین اڈنبرا مسلم سوسائٹی کے پریسیڈنٹ ہوئے ۱۹۱۰ء مین شملہ کی گورنمنٹ اور نٹیل کانفرنس مین مدعو ہوئے، ۱۹۱۲ء مین آلہ آباد کی سرکاری ورنیگولر اسکیم کمیٹی مین شریک ہوئے اور گورنمنٹ نے مولانا ہی کی تجویز پر مسئلہ کا فیصلہ کیا، ڈھاکہ یونیورسٹی کے جلسون مین بلائے گئے، حکام صوبہ اور والیان ریاست اکثر خلوص ومحبت سے ملتے تھے، گذشتہ موقع تاجپوشی مین ہز مجسٹی نے شرف ملاقات بخشا، بھوپال، رامپور، جزیرہ اور حیدرآباد کے رؤسا مولانا کے قدردان تھے حیدرآباد مین مشرقی یونیورسٹی کے وضع نصاب کے لیے تقرر ہوا،

حضور نظام نے اولاً ایک سو ماہوار کا منصب جاری کیا، پھر ۱۹۱۲ء سے تین سو ماہوار کردیا، تمام ہندوستان، مصر و شام و ٹرکی و جزائر ملایا، بلکہ انگلینڈ، پیرس، اور برلن سے علمی استفتا اور سوالات ہمیشہ آیا کرتے تھے، مسٹر ارنلڈ (انگلینڈ) مسیو بوا (پیرس)، ڈاکٹر محمود لبیب (برلن)، سے علمی استفادہ کرتے تھے، ۱۸۹۹ء کی اورنٹیل کانفرنس مین جو اٹلی مین منعقد ہوئی تھی شرکت کا ارادہ تھا کہ دفعۃً بیمار ہوگئے، اور نہ جاسکے ۱۹۱۳ء مین ٹرکی کی طرف سے مدینہ یونیورسٹی کے قیام کا جو خیال تھا اُسکے واضعین نصاب مین مولانا کا نام بھی داخل تھا، ۱۹۰۰ء مین امیر عبدالرحمان خان والی کابل نے ترجمہ کا محکمہ قائم کیا، اُسکے لیے ہندوستان سے مولانا کا انتخاب ہوا، لیکن مولانا نے جانے سے انکار کیا،

ادھر وقف اولاد کی مہم سر اُٹھائی اور باحسن وجوہ پریوی کونسل تک معاملات

پہونچاکر کامیابی کے ساتھ ختم کی، اشاعت اسلام کی عظیم الشان اسکیم کئی بار لکھی، اور ہر بار قدم آگے بڑھاکر پیچھے ہٹ گئے، ندوہ مین قرآن کا اکثر درس جاری رکھا، آخر مین دار المصنفین کا ارادہ تھا، کہ قوم مین اشخاص پیدا ہون، سب سے آخری اور اہم تصنیف "سیرۃ نبوی" زیر تالیف و نظر تھی، کچھ اجزا طیار ہو چکے تھے، کچھ باقی تھے کہ پندرہ روز کی علالت کے بعد ۱۸- نومبر ۱۴ء ۱۹ مطابق ۲۸- ذیحجہ ۳۲ ۱۳ہجری مین وفات پائی ۵۷ مین پیدا ہوئے تھے اور ۵۷ ہی برس کی عمر پائی، ہنگامہ مشرق (غدر) مین ظہور کیا، اور ہنگامہ مغرب (جنگ یورپ) مین مخفی ہوئے، بدء الاسلام سیرۃ نبوی مین پہلی تصنیف کی، اور سیرۃ نبوی پر آخر دم توڑا، انا للہ وانا الیہ راجعون ہندوستان سے مصر اور مصر سے یورپ تک تمام عالم نے ماتم کیا،

تصنیفات بہ ترتیب زمانہ حسب ذیل تصنیفات یادگار چھوڑین، رسالہ گذشتہ تعلیم، الجزیہ کتب خانہ اسکندریہ، المامون، رسائل شبلی، سیرۃ النعمان، الفاروق، سفرنامہ الغزالی، علم الکلام، الکلام، سوانح مولانائے روم، موازنہ انیس و دبیر، شعر العجم، مقالات شبلی، مضامین عالمگیر، سیرۃ النبیؐ، مجموعہ کلام اردو، یہ تمام تصنیفات اردو زبان مین ہین،

عربی مین، اسکات المعتدی، بدء الاسلام، الجزیہ، النقد علی التمدن الاسلامی اور بعض مضامین، جو مصری رسالون مین لکھے،

فارسی مین دیوان شبلی، دستۂ گل، بوئے گل، وغیرہ رسائل مختصرہ،

الغزالی

کتاب الغزالی، درحقیقت ایک وسیع سلسلہ کی ایک کڑی ہی، فن کلام جسکی ایجاد وتدوین کا فخر مسلمان بجا طور سے کرسکتے ہین، جس سے معلوم ہو سکتا ہی کہ "مسلمان ارسطو کی گاڑی کے قلی[1] تھے"، یا "اس سازوسامان اسلامی مین خود ارسطو قلی" نظر آرہا ہی،

مولانا کا اصل موضوع یہ تھا کہ اس فن مین اب سے پہلے کیا ہوچکا ہی، اور اب کیا ہونا باقی ہی، اس کے لیے اُنھون نے چار حصے ترتیب دیے،

(۱) علم کلام کی ابتدا اُسکی مختلف شاخین، اور اسکی عہد بہ عہد کی تبدیلیان اور ترقیان،

اس ضرورت کے لیے علم الکلام تصنیف کی،

(۲) علم کلام نے اثبات عقاید اور ابطال فلسفہ کے متعلق کیا کیا اور کس حدتک کامیابی حاصل کی،

یہ حصہ مستقل طور پر تصنیف نہوا مختلف مضامین اسی موضوع کی تمہید مین، مثلاً "فلسفہ یونان واسلام"، وغیرہ سے لکھے، یا الکلام والغزالی وسوانح کے

---

[1] ڈریپر ایک امریکن مصنف کا قول ہی،

ضمن مین زیر تحریر آگئے،

(۳) ائمہ علم کلام کی سوانح عمریان،

اس سلسلہ مین الغزالی، اور سوانح رومی، دو کتابین تالیف پائین،

(۴) جدید علم کلام،

اس موضوع پر الکلام تصنیف فرمائی، جو درحقیقت دوسرے حصہ پر بھی مشتمل ہے،

فہرست مضامین کتاب الغزالی

تمام شد

سلسلۂ آصفیہ

الغزالی

یعنے

امام محمد بن محمد غزالیؒ کی سوانح عمری

جسکے

پہلے حصّہ مین ولادت - سن رشد - تحصیل علوم - دربار کا تعلق - نظامیہ کی تدریس ترک تعلقات
سفر - عزلت نشینی - حاسدون کی مخالفت - اور وفات کے حالات درج ہین -
دوسرے حصّہ مین تصنیفات کی تفصیل اور اُن پر تبصرہ اور تنقید ہی جس سے مفصل معلوم
ہوسکتا ہی کہ امام صاحب نے علم کلام - علم تصوف اور علمِ اخلاق کو کس حد تک ترقی دی -
اسکے ساتھ اُن کوششون کا بھی ذکر ہی جو امام صاحب نے مسلمانون کی ملکی علمی - عملی - اور
اخلاقی حالت کے درست کرنے مین کین اور جسکی وجہ سے وہ اپنے زمانے کے مصلح اور مجدّد کہلائے

مرتبہ

شبلی نعمانی

سابق پروفیسر مدرسۃ العلوم علی گڈھ وحال ناظمِ صیغۂ علوم و معتمد دار العلوم ندوۃ العلما

آسی پریس لکھنؤ مین چھپی

ماطفلِ کم سواد، وسبق، قِصّہای دوست
صدبار۔ خوانده ودگر از سر گرفته ایم

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اَلحمدُ لِلّٰہِ رَبِّ العالمین والصّلوٰۃ علیٰ رسولہٖ محمّدٍ وّاٰلہٖ واَصحابہٖ اجمعین

علمِ کلام جو مسلمانون کی خاص ایجادات مین سے ایک مہتم بالشان علم اور اُنکا سرمایۂ ناز ہی۔ مین آجکل اُسکی نہایت مبسوط تاریخ لکھ رہا ہون اور اُسکے چار حصّے قرار دیے ہین۔

(۱) علمِ کلام کی ابتدا۔ اُسکی مختلف شاخین۔ عہد بعہد کی تبدیلیان اور ترقیان۔

(۲) علمِ کلام نے اثباتِ عقائد اور ابطالِ فلسفہ کے متعلق کیا کیا؟ اور کس حد تک کامیابی حاصل کی؟۔

(۳) ائمۂ علمِ کلام کی سوانح عمریان۔

(۴) جدید علمِ کلام۔

پہلا حصّہ بقدر معتدبہ لکھا جاچکا تھا کہ بوجوہ چند رُک گیا اور تیسرا حصہ شروع ہو گیا اس حصّے مین امام غزالی کی سوانح عمری شروع ہوئی تو بڑھتے بڑھتے ایک مستقل کتاب

بن گئی، چونکہ پوری کتاب کی طیاری کو عرصہ درکار تھا مناسب معلوم ہوا کہ بلا انتظار باقی، یہ حصہ الگ شائع کردیا جائے۔ امام صاحب کے حالات مین اُن کے اصول عقائد اور طرزِ استدلال کی تفصیل بھی ہی۔ اِس طرح علمِ کلام کے اکثر مہتم بالشان مسائل بھی اس کتاب مین آگئے ہین۔

امام غزالی کی سوانح عمری مین کوئی مستقل کتاب تو غالباً لکھی نہین گئی لیکن رجال اور تراجم کی کتابون مین عموماً اُنکے حالات کسی قدر تفصیل کے ساتھ مذکور ہین۔ اُن مین سے تبیین کذب المفتری فیما نُسب الی ابی الحسن الاشعری۔ اور طبقات الشافعیہ، خاصتہً ذکر کے قابل ہین۔

پہلی کتاب۔ علامہ ابن عساکر دمشقی مشہور محدّث کی تصنیف ہی۔ یہ کتاب اصل مین امام اشعری کے حالات مین ہی، لیکن اشاعرہ مین جو لوگ مشاہیر تھے اُنکا بھی تذکرہ ہی۔ اس تقریب سے امام غزالی کے حالات بھی لکھے ہین، اور چونکہ عبد الغافر فارسی کے حوالے سے لکھے ہین جو خود امام غزالی کے ہمعصر تھے، اس لیے جسقدر لکھا ہی حرف حرف سند کے قابل ہی۔ یہ کتاب یورپ مین چھپ گئی ہی۔

دوسری کتاب۔ علامہ ابن السبکی کی تصنیف ہی جو مشہور محدث تھے، یہ کتاب اِس جامعیت سے لکھی گئی ہی کہ مجموعی حیثیت سے رجال کی کوئی کتاب، اسکی ہمسری نہین کرسکتی۔ امام غزالی کا حال جسقدر اس کتاب مین ہی، کسی کتاب مین اس سے آدھا کیا اسکے برابر بھی نہین مِل سکتا۔ اس لیے مین نے سوانح عمری کے متعلق زیادہ تر انھین دونون

کتابون پر مدار رکھا. باقی امام صاحب کے اصول اور مسائل، تو اسکے لیے خود امام صاحب
کی تصانیف کافی تھین جسکا بہت بڑا ذخیرہ میرے پاس موجود تھا۔

امام صاحب اس رتبے کے شخص تھے کہ ایک مدت تک، اُن کی تصانیف
کا یورپ مین بھی چرچا رہا۔ اور بہت سے نامور مصنفون نے اُنکی تصانیف پر شروح و حواشی
لکھے فلسفہ کی جو تاریخین لکھی گئی ہین انمین امام صاحب کا ذکر خاص طرح پر کیا گیا، اور بعض
کتابین خاص امام صاحب کی تصنیفات کے متعلق لکھی گئین۔ ان مین سے دو تصنیفین
میرے پاس موجود ہین۔ پروفیسر گوشی R.GOSCHE کی کتاب الغزالی AL.GAZALI
اور پروفیسر مونک S.MUNK کی کتاب الربط بین فلسفة الیہود والاسلام
MELANGES.DE.PHILOSOPHIE.JUIVE.ET ARABE

پہلی کتاب جرمن زبان مین تھی اس لیے مین اُس سے فائدہ نہین
اُٹھا سکا۔ دوسری کتاب سے مین نے فائدہ اُٹھایا ہے اور جابجا اُسکے حوالے
دیے ہین۔

امام غزالی

امام صاحب کی ولادت

غزالی کی وجہ تسمیہ

محمد نام، حجۃ الاسلام لقب، غزّالی عرف، سلسلۂ نسب یہ ہی محمد بن محمد بن محمد بن احمد
خراسان کے اضلاع مین ایک ضلع کا نام طوس ہی اُسمین دو شہر ہین، طابران
اور توقان، امام صاحب ۴۵۰ھ ہجری مین طابران مین پیدا ہوئے۔ اُن کے باپ رشتہ فروش
تھے اور اس مناسبت سے اُنکا خاندان غزّالی کہلاتا تھا، کیونکہ غزل کے معنی کاتنے
کے ہین۔ عربی زبان مین جو نسبت کا قاعدہ ہی اُسکی رو سے غزّال کافی تھا، لیکن
خوارزم اور جرجان وغیرہ مین نسبت کا یہی طریقہ ہی، چنانچہ عطّار کو عطاری اور قصّار کو
قصّاری کہتے ہین۔ علامۂ سمعانی نے کتاب الانساب مین لکھا ہی کہ "غزالہ، طوس کے
ایک گانون کا نام ہی۔ امام صاحب وہین کے رہنے والے تھے"۔ چنانچہ علامۂ موصوف
کے نزدیک غزّالی بتشدید نہین بلکہ بتخفیف ہی۔ ابن خلکان نے، امام صاحب کے
چھوٹے بھائی امام احمد غزّالی کے حال مین، علامۂ سمعانی کا یہ قول نقل کرکے لکھا ہی
کہ "یہ تحقیق تمام اور مؤرّخین کے خلاف ہی"۔ اگرچہ بعض بعض اور مؤرّخین نے بھی

علامۂ سمعانی کی تائید کی ہی۔ چنانچہ فیومی نے مصباح مین شیخ محی الدین سے جو کہ ساتوین پشت مین امام غزّالی کے نواسے تھے، یہ روایت کی ہی کہ "ہمارے نانا کا نام بہ تشدید نہین بلکہ بہ تخفیف[1] ہی"، لیکن اسمین شبہ نہین کہ پہلی ہی روایت معتبر ہی اور بڑی دلیل اسکی یہ ہی کہ طوس کے ضلع مین غزالہ کوئی گانوٗن نہین۔

امام صاحب کے خاندانی پیشہ کے ذکر مین یہ بیان کرنا ناموزون نہوگا کہ اُس زمانہ مین اور اس سے پہلے، مسلمانون مین تعلیم اسقدر عام ہوگئی تھی کہ ادنی سے ادنی پیشہ والے بھی تعلیم سے محروم نہین رہے تھے، یہان تک کہ انھین پیشہ ورون مین ایسے ایسے صاحب کمال پیدا ہوئے جنکو آج ہم امام اور علامہ کے لقب سے پکارتے ہین۔ مثلاً امام ابو حنیفہ، بزاز تھے۔ شمس الایمہ حلوائی تھے۔ امام ابو جعفر، کفش دوز تھے، علامۂ قفال مروزی، قفل ساز تھے۔ وغیرہ وغیرہ نوبت یہان تک پہونچی کہ تعلیم کی بدولت خود یہ پیشے ذلیل نہ رہے، بڑے بڑے علما یہ پیشے اختیار کرتے تھے اور انھین پیشون کے انتساب سے اُنکا نام لیا جاتا تھا۔

امام صاحب کے والد، اتفاق سے تعلیم سے محروم رہ گئے تھے۔ جب مرنے لگے تو انھون نے امام صاحب اور اُنکے چھوٹے بھائی امام احمد غزّالی کو اپنے ایک دوست کے سپرد کیا اور کہا کہ مجھکو نہایت افسوس ہی کہ مین لکھنے پڑھنے سے محروم رہ گیا، اس لیے مین چاہتا ہون کہ ان دونون لڑکون کو تعلیم دلائی جائے تاکہ میری جہالت کا کفارہ ہوجائے،

[1] شرح احیاء العلوم تذکرۂ امام غزالی

انکے مرنے پر اُس بزرگ نے امام صاحب کو تعلیم دلانی شروع کی چنانچہ ابتدائی مراحل
طے کرائے لیکن چند روز کے بعد تعلیم کا کوئی سامان نہ رہا۔ امام صاحب کے والد جو رقم
مصارف تعلیم کے لیے دے گئے تھے وہ ختم ہو چکی۔ اس بزرگ نے امام صاحب سے کہا
کہ تمھارے والد کا سرمایہ ہو چکا اور میرے پاس کچھ مال و متاع نہیں اس لیے تم دونوں
بجائی کسی مدرسے مین داخل ہو جاؤ۔ چنانچہ امام صاحب نے انکے حکم کی تعمیل کی۔ اس زمانے
تک اگرچہ باقاعدہ مدارس بہت کم تھے، لیکن خانگی درسگاہین نہایت کثرت سے تھیں۔
بڑے بڑے نامور اور ائمہ فن اپنے گھرون پر یا مساجد مین تعلیم دیتے تھے، اور جسقدر
طلبہ انکے حلقۂ درس مین تعلیم پاتے تھے، اُن کے ہر قسم کے مصارف کا بندوبست شہر
کے امرا اور رؤسا کی طرف سے کیا جاتا تھا۔ اس بنا پر کوئی شخص گو کیسا ہی کم مقدور ہو اعلی
سے اعلی تعلیم حاصل کر سکتا تھا۔ آج ہمارے ملک مین بھی تعلیم عام ہے لیکن یہ محض ابتدائی
تعلیم ہے، اعلی تعلیم صرف کالجون مین ہوتی ہے اور وہ اسقدر گران ہے کہ کم مایہ آدمی
اس سے بہت کم فائدہ اُٹھا سکتے ہین۔

ابتدائی تعلیم

امام صاحب نے فقہ کی ابتدائی کتابین احمد بن محمد راذکانی سے پڑھین۔ یہ
بزرگ امام صاحب کے شہر ہی مین مقیم تھے اور یہین درس دیتے تھے۔ اسکے بعد

تعلیم کا طریقہ

جرجان کا قصد کیا اور امام ابو نصر اسمٰعیلی کی خدمت مین تحصیل شروع کی۔ اُس زمانے مین
درس کا یہ قاعدہ تھا کہ اُستاد مطالب علمیہ پر جو تقریر کرتا تھا، شاگرد اُسکو قلمبند کرتے
جاتے تھے اور نہایت احتیاط سے محفوظ رکھتے تھے۔ ان یادداشتون کو تعلیقات

کہتے تھے - چنانچہ امام صاحب نے بھی تعلیقات کا ایک مجموعہ طیار کیا تھا - چند روز کے بعد وطن کو واپس آئے - اتفاق سے راہ مین ڈاکہ پڑا، اور امام صاحب کے پاس جو کچھ سامان تھا سب لٹ گیا - اُسمین وہ تعلیقات بھی تھین جو امام ابونصر نے لکھوائی تھین - امام صاحب کو اُسکے لُٹنے کا نہایت صدمہ تھا - چنانچہ ڈاکوؤن کے سردار کے پاس گئے اور کہا کہ "مین اپنے اسباب اور سامان مین سے صرف اُس مجموعہ کو مانگتا ہون، کیونکہ مین نے اُنھین کے سننے اور یاد کرنے کے لیے یہ سفر کیا تھا" وہ ہنس پڑا اور کہا کہ "تمنے خاک سیکھا، جبکہ تمھاری یہ حالت ہو کہ ایک کاغذ نہ رہا تو تم کورے رہ گئے" یہ کہکر اُسنے وہ کاغذات واپس دیدیے - امام صاحب پر اُسکے طعنہ آمیز فقرے نے ہاتفِ غیبی کی آواز کا اثر کیا - چنانچہ وطن پہونچکر وہ یادداشتین زبانی یاد کرنی شروع کین - یہان تک کہ پورے تین برس صرف کر دیے اور اُن مسائل کے حافظ بن گئے -

امام صاحب کی یادداشتون کا لٹ جانا

امام صاحب پر ایک قزاق کے طعنہ کا اثر

اب امام صاحب کی تحصیلِ علمی اس حد تک پہونچگئی تھی کہ معمولی علما اُنکی تشفی نہین کر سکتے تھے، اسلیے تکمیلِ علوم کے لیے وطن سے نکلنا چاہا - اس زمانے مین اگرچہ تمام ممالکِ اسلامیہ مین علوم و فنون کے دریا بہہ رہے تھے - ایک ایک شہر بلکہ ایک ایک قصبہ مدرسون سے معمور تھا - بڑے بڑے شہرون مین سیکڑون علما موجود تھے - اور ہر عالم کی درسگاہ بجاے خود ایک مدرسہ تھا - لیکن ان سب مین دو شہر علم و فن کے مرکز تھے - نیشاپور اور بغداد - کیونکہ خراسان، فارس، اور عراق، کے تمام ممالک مین دو بزرگ اُستاد الکل تسلیم کیے جاتے تھے یعنے امام الحرمین اور علامہ ابو اسحٰق شیرازی، اور یہ دونون بزرگ

امام صاحب کا [illegible] تحصیل کی [illegible] سے [illegible] نیشاپور کا سفر

امام الحرمین کی شاگردی

انھین دونون شہرون مین درس دیتے تھے۔ نیشاپور چونکہ قریب تھا اسلیے امام صاحب نے وہین کا قصد کیا۔ اور امام الحرمین کی خدمت مین حاضر ہوے۔

نیشاپور کی علمی حالت

نیشاپور کی علمی حالت یہ تھی کہ اسلام مین سب سے پہلا مدرسہ جو تعمیر ہوا یہین ہوا جسکا نام مدرسۂ بیہقیہ تھا، امام الحرمین (امام غزالی کے اُستاد) نے اسی مدرسے مین تعلیم پائی تھی۔ عام شہرت ہی کہ دنیاے اسلام مین سب سے پہلا مدرسہ، بغداد کا **نظامیہ** تھا، چنانچہ ابن خلکان نے بھی یہی دعوی کیا ہی۔ لیکن واقعہ یہ ہی کہ یہ فخر، بغداد کے بجاے نیشاپور کو حاصل ہی۔ بغداد کا نظامیہ ابھی وجود مین نہین آیا تھا کہ نیشاپور مین متعدد بڑے بڑے دار العلوم قائم ہو چکے تھے، ایک وہی بیہقیہ جسکا ذکر ابھی گذر چکا ہی۔ دوسرا سعدیہ۔ تیسر النصریہ۔ جسکو سلطان محمود کے بھائی نصر بن سبکتگین نے قائم کیا تھا[1]، اِن کے سوا اور بھی مدرسے تھے جنکا سرتاج نظامیۂ نیشاپور تھا۔ امام الحرمین اسی مدرسہ کے مدرّس اعظم تھے۔

امام الحرمین کا مختصر حال

امام الحرمین۔ کا اصلی نام عبد الملک اور لقب ضیاء الدین تھا۔ ابتدائی کتابین اپنے والد سے پڑھین۔ اُنکے انتقال کے بعد، ابو القاسم اسکافی کے شاگرد ہوئے جو مدرسۂ بیہقیہ کے مدرّس اعظم تھے۔ فراغ تحصیل کے بعد بغداد گئے اور وہان بڑے بڑے نامور علما کے فیض صحبت سے مستفید ہوئے۔ بغداد سے واپس آکر نیشاپور مین مسند درس پر بیٹھے لیکن اسی زمانے مین، عمید کندری کی تحریک سے الپ ارسلان سلجوقی نے حکم دیدیا تھا کہ مساجد مین امام ابو الحسن اشعری پر خطبہ مین لعنت پڑھی جائے، امام الحرمین، سلسلۂ اشعریہ مین داخل تھے انکو نہایت

[1] مقریزی جلد دوم صفحہ ۳۶۳

ناگوار ہوا اور ناراض ہو کر حرمین چلے گئے۔ وہان انکی بڑی قدر و منزلت ہوئی اور انکا حلقہ درس ملجاے عام بن گیا۔ مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ کے فتوے انھین کے پاس آتے تھے اسی بنا پر امام الحرمین کے لقب سے پکارے جانے لگے۔ عمید کندری کے بعد الپ ارسلان نے نظام الملک کو وزیر مقرر کیا، نظام الملک کی بے تعصبی۔ عدل و انصاف۔ اور قدردانی کی شہرت بہت جلد پھیل گئی۔ امام الحرمین یہ حالات سنکر حرمین سے واپس آگئے اور نظام الملک نے خاص انکے لیے ایک بڑا مدرسہ نیشاپور مین تعمیر کیا جسکا نام نظامیہ رکھا۔

سلطان وقت کی دربار مین امام الحرمین کی عزت

امام الحرمین درس و تدریس کے علاوہ تمام مذہبی صیغون کے افسر تھے، وعظ۔ امامت خطابت، اور تمام ممالک اسلامیہ کے اوقاف، انھی کے سپرد تھے، سلاطین وقت انکا یہ احترام کرتے تھے کہ ایک دفعہ انھون نے ملک شاہ سلجوقی کے ایک حکم کے مقابلے مین اعلان کرا دیا کہ "ملک شاہ کا حکم غلط ہے اور اسکو اس قسم کے حکم دینے کا کوئی اختیار نہین"، ملک شاہ نے بجاے اسکے کہ مخالفت کرتا خود بھی یہی اعلان کرا دیا کہ میرا حکم درحقیقت غلط تھا۔ امام الحرمین کا حکم صحیح ہے[۱]۔

امام الحرمین بہت بڑے مصنف تھے۔ انکی مشہور تصنیفات یہ ہین۔ نہایۃ المطلب شامل۔ برہان۔ ارشاد۔ مغیث الخلق۔ اخیر تصنیف ہماری نظر سے گذری ہے۔

غرض امام غزالی نے انکی خدمت مین پہونچکر نہایت جد و جہد سے علم کی تحصیل شروع کی۔ یہانتک کہ تھوڑی ہی مدت مین تحصیل سے فارغ ہو کر تمام اقران مین ممتاز ہوگئے، امام الحرمین کے

[۱] اخلاق جلالی مین یہ واقعہ مفصل مذکور ہے

امام الحرمین کے شاگردون کی تعداد چار سو تھی جنمین تین شخص سب سے ممتاز تھے

حلقۂ درس مین چار سو طلبا تعلیم پاتے تھے، انمین تین شخص سب مین ممتاز تھے۔ کیاہراسی،
احمد بن محمد خوافی۔ اور امام غزالی۔ چنانچہ امام الحرمین کہا کرتے تھے کہ غزالی دریاے زخارہی
اور کیا۔ شیر درندہ۔ اور خوافی۔ آتش سوزان، لیکن کیا اور خوافی۔ کی ہمسری طالبعلمی ہی کے
زمانے تک تسلیم کیجا سکتی ہی۔ ورنہ بالآخر امام غزالی نے جو رتبہ حاصل کیا وہ امام الحرمین
کو بھی نصیب نہین ہوا تھا۔

امام غزالی کا نائب مدرس مقرر ہونا

اِس زمانے مین نامور علما کے ہان معمول تھا کہ جب وہ درس دیچکتے تھے، تو شاگردون
مین جو سب سے زیادہ لائق ہوتا تھا وہ باقی طالب علمون کو دوبارہ درس دیتا تھا اور اُستاد
کے بتائے ہوئے مضامین کو اچھی طرح ذہن نشین کرتا تھا۔ یہ منصب جسکو حاصل ہوتا تھا اُسکو
مُعید کہتے تھے چنانچہ امام غزالی کو بھی یہ منصب حاصل ہوا۔ اور مُعید کہلائے۔ امام الحرمین

امام الحرمین کی وفات اور اُن کا ماتم

نے ۴۷۸ھ مین وفات پائی۔ اُنکی وفات کے دن نیشاپور کے تمام بازار بند ہوگئے، اور
جامع مسجد کا ممبر توڑ دیا گیا۔ انکے شاگرد جو چار سو کے قریب تھے سب نے دوات اور قلم
توڑ ڈالے اور سال بھر تک[1] اُنکے ماتم مین مصروف رہے۔

امام غزالی نے جیسا کہ ابن خلکان نے لکھا ہی امام الحرمین کی زندگی ہی مین شہرت عام
حاصل کرلی تھی اور صاحب تصنیف ہوگئے تھے یہان تک کہ امام الحرمین اُنپر ناز کرتے تھے

امام غزالی کا نیشاپور سے نکلنا

تاہم جب تک امام الحرمین زندہ رہے اُنکی صحبت سے الگ نہوئے، اُنکے انتقال کے بعد
نیشاپور سے نکلے اور اِس شان سے نکلے کہ تمام ممالک اسلامیہ مین اُنکا کوئی ہمسر تھا۔ اسوقت

[1] ابن خلکان تذکرۂ امام الحرمین

اُنکی عمر صرف ۲۸ برس کی تھی،۔

امام غزالیؒ کے آیندہ واقعات، کسی قدر سلطنت سے وابستہ ہین، اسلیے مختصر طور پر اسوقت کی مُلکی حالت کا لکھنا ضرور ہی۔

اُسوقت کی ملکی حالت

سلطنت عباسیہ کے کمزور ہونے پر، ملک مین ہر طرف خود مختاری کی ہوا چل گئی۔ حکومت و سلطنت کے بہت سے دعویدار نکل آئے۔ اِن سب مین ترکون کا قدم سب سے آگے رہا۔ اور دیکھتے دیکھتے وہ تمام دنیا پر چھا گئے، چنانچہ اُس وقت سے دنیاے اسلام کا بڑا حصہ اُنھین کے قبضۂ اقتدار مین رہا اور آج بھی ہی، سلطان حال ترک ہین، خدیو مصر ترک ہین، کجکلاہِ ایران ترک ہین۔

خاندانِ سلجوقیہ

امام صاحب کے زمانے مین انھین ترکون مین سے **سلجوقی خاندان** فرمان روا تھا۔ اس خاندان کا سب سے پہلا تاجدار طغرل بیگ تھا جسنے سنہ ۴۲۹ھ ہجری مین اوّل اوّل طوس پر قبضہ کیا اور رفتہ رفتہ سنہ ۴۴۷ھ ہجری مین عراق پر قابض ہوگیا۔ طغرل نے سنہ ۴۵۵ھ مین انتقال کیا اُسکے بعد اُسکا بیٹا الپ ارسلان، اور الپ ارسلان کے بعد اُسکا بیٹا **ملک شاہ** تخت نشین ہوا جسکے زمانے مین سلجوقیون کی حکومت انتہاے شباب پر پہونچگئی، اُسکی نسبت ابن خلکان کے یہ الفاظ ہین ''ملک شاہ کی سلطنت نے وہ وسعت حاصل کی کہ کوئی سلطنت اِس حد تک نہین پہونچی۔

ملک شاہ

شاہ کی وسعت سلطنت اور امن وامان

اُسکی سلطنت، طول مین کاشغر سے لیکر جو ترکستان کا سب سے اخیر شہر ہی اور جسکی سرحد چین سے ملتی ہی بیت المقدس تک، اور عرض مین قسطنطنیہ سے لیکر خزر تک پھیلی ہوئی تھی، اُسنے تمام ملک مین سرائین اور پُل طیار کرائے۔ اور ہر قسم کے ٹکیس موقوف کریے، اُسکے زمانے مین امن و امان کی یہ حالت تھی کہ ترکستان سے لیکر شام کے اخیر سرحد تک قافلے،

بغیر کسی حفاظت اور بدرقہ کے سفر کرتے تھے اور ایک آدمی تنہا ہزارون کوس جدھر چاہتا چلا جاتا تھا۔ لیکن اسکی حکومت کی عظمت و شان جو کچھ تھی اُسکے وزیر نظام الملک کی بدولت تھی، اور چونکہ امام غزالی کے حالات کو اُسکے ساتھ ایک خاص تعلق ہی اسلیے ہم اُسکے حالات کو ذرا تفصیل سے لکھتے ہین۔

نظام الملک

نظام الملک کا اصلی نام حسن بن علی ہی، وہ امام غزالی کا ہموطن یعنے طوس کے ایک گانوٴن راذکان کا رہنے والا تھا۔ اُسکے باپ دادا دہقان تھے۔ اُسنے حدیث اور فقہ کی تحصیل کی اور فراغ کے بعد دنیوی اشغال مین مصروف ہوا، یہان تک کہ حاکم بلخ کا میر منشی مقرر ہوا۔ اور رفتہ رفتہ اسقدر ترقی کی کہ الپ ارسلان کا وزیر ہوگیا۔ الپ ارسلان نے ۴۶۵ھ ہجری مین وفات پائی۔ اُسکے مرنے کے بعد الپ ارسلان کے بیٹون نے سلطنت کے لیے معرکہ آرائیون کے سامان کیے لیکن نظام الملک کی حُسن تدبیر سے **ملک شاہ** کو تاج و تخت نصیب ہوا، اور وہی سب بھائیون مین ترجیح کا مستحق بھی تھا۔ ملک شاہ نے تخت نشین ہوکر سلطنت کے تمام کاروبار **نظام الملک** کے ہاتھ مین دیدیے (ملک شاہ نے ۴۸۵ھ ہجری مین وفات پائی) نظام الملک نے ایک طرف تو سلطنت کو وہ رونق اور وسعت دی کہ خلفا کے بعد کبھی نہین ہوئی تھی۔ امن و امان اور نظم و نسق کے بدولت تمام ملک کے ڈانڈے اسطرح ملا دیے کہ جب بادشاہی لشکر نہر جیحون سے اُترا تو کشتیون کے کرایہ کا پروانہ جسکی تعداد گیارہ ہزار اشرفیان تھین شام کے عامل کے نام لکھا اور وہین سے یہ رقم ادا کی گئی۔

[1] ابن خلکان تذکرہ ملک شاہ سلجوقی

دوسری طرف تعلیم وتدریس کو یہ ترقی دی کہ تمام ممالک اسلامیہ مین چپہ چپہ پر مکاتب اور مدارس قائم کیے۔ روضتین فی اخبار الدولتین مین لکھا ہو کہ "کوئی شہر ایسا نہ تھا جہان اسکا تعمیر کردہ مدرسہ موجود نہ تھا یہان تک کہ جزیرہ ابن عمر مین بھی جو بالکل ایک گوشہ مین واقع ہو اور کسی کا وہان گذر نہین ہوتا ایک بڑا مدرسہ موجود ہو"، علامہ قزوینی نے آثار البلاد مین تصریح کی ہو کہ اسکے زمانے مین مدارس کا سالانہ خرچ ۶ لاکھ اشرفیان تھین، اسکے سوا اپنے کل جاگیرات کا دسوان حصہ تعلیم کے مصارف پر وقف کر دیا تھا"۔ سلطنت سلجوقیہ کی اشرفیان ہماری نظر سے گذری ہین۔ کم سے کم ۲۵ عدد روپیہ کے برابر ہوتی ہین۔ اس بنا پر نظام الملک کے خاص عطیہ کو چھوڑ کر ایک کرور پچاس لاکھ سالانہ کی رقم، شاہی خزانے سے تعلیمات کے لیے مقرر تھی اور اُس زمانے کے لحاظ سے یہ رقم ایسی خطیر رقم ہو جسکی نظیر کسی دوسری قوم کی تاریخ مین نہین مل سکتی۔

نظام الملک کے زمانے مین مصارف تعلیم کی تعداد

نظام الملک خود صاحب علم وفضل تھا اور اہل فضل وکمال کا بہت بڑا قدردان تھا ابو علی فارمدی[۱] جب اُسکے دربار مین آتے تھے تو ہمیشہ اُن کے لیے مسند خالی کر دیا کرتا تھا امام الحرمین اور ابو اسحق شیرازی کا نہایت ادب کرتا تھا اور جب وہ دربار مین آتے تھے تو سروقد کھڑا ہو جاتا تھا۔ اِس قدردانی اور پایہ شناسی نے اُسکے دربار کو اہل کمال کا مرکز بنا دیا تھا، سیکڑون علما وفضلا ہمیشہ اُسکے دربار مین حاضر رہتے تھے اور وہ اُنکے علمی مناظرات مین شریک ہو کر خود بھی دخل دیتا تھا اور مستفید ہوتا تھا۔

[۱] ابن الاثیر ذکر وفات ابو علی فارمدی

امام غزالیؒ کا مزاج، ابتدا مین جاہ پسند تھا- امام الحرمین کی صحبت مین انھون نے علما کی قدر و منزلت کا جو سمان دیکھا اُسنے اُنکی طبیعت مین اس ولولے کو اور زیادہ بڑھا دیا تھا- اُنکے سامنے یہ واقعہ گذرا تھا کہ جب علامہ ابو اسحق شیرازی، عباسیون کی طرف سے سفیر ہو کر بغداد سے نیشاپور کو چلے تو جس جس شہر مین اُنکا گذر ہوتا تھا شہر کا شہر مشایعت کو نکلتا تھا اور تمام دُکاندار، اپنی اپنی دکان کا اسباب و سامان اُنکے قدمون پر نثار کرتے جاتے تھے یہان تک کہ صرّاف، روپے اور اشرفیان لٹاتے جاتے تھے- نیشاپور پہونچے تو خود امام الحرمین اُنکا غاشیہ اپنے کاندھے پر رکھکر اُنکی رکاب[1] مین چلے- غرض جاہ و منصب کی امید مین امام غزالیؒ نے درسگاہ سے نکل کر نظام الملک کے دربار کا رُخ کیا، چونکہ اُنکی علمی شہرت ورود پہونچ چکی تھی، نظام الملک نے نہایت تعظیم و تکریم سے اُنکا استقبال کیا اُسوقت فضیلت اور کمال کے اظہار کا جو طریقہ تھا- علمی مناظرات تھے- رؤسا اور امرا کے دربار مین علما و فضلا کا مجمع ہوتا تھا اور مسائل علمی پر مناظرانہ گفتگوئین ہوتی تھین، جو شخص زور تقریر سے حریفون کو بند کر دیتا تھا وہی سب سے ممتاز سمجھا جاتا تھا- اس طریقہ کو اس قدر وسعت ہوئی کہ بڑے بڑے شہرون مین بطور خود مناظرہ کی مجلسین قائم ہوتی تھین، اور لوگ اپنے شوق سے ان جلسون مین شریک ہوتے تھے، یہان تک کہ رفتہ رفتہ مناظرہ خود ایک فن بن گیا اور آج اس فن پر سیکڑون کتابین موجود ہین[2]-

امام غزالیؒ کا نظام الملک کے دربار مین پہونچنا اور علما سے مناظرہ

امام غزالی- نظام الملک کے دربار مین پہونچے تو سیکڑون اہل کمال کا مجمع تھا نظام الملک نے

[1] طبقات الشافعیہ بحوالہ عبد الغافر فارسی [2] ابن الاثیر ذکر سفارت ابو اسحق شیرازی-

مناظرہ کی مجلسین منعقد کین۔ متعدد جلسے ہوئے اور مختلف علمی مضامین پر بحثین رہین لیکن ہر معرکہ مین امام صاحب ہی غالب رہے۔ اِس کامیابی نے امام صاحب کی شہرت کو چمکا دیا اور تمام اطراف و دیار مین اسکے چرچے پھیل[۱] گئے۔ نظام الملک نے انکو نظامیہ کے مسندِ درس کےلیے انتخاب کیا۔ امام صاحب کی عمر اسوقت ۳۴ برس سے زیادہ نہ تھی، اس عمر مین نظامیہ کی افسری کا حاصل کرنا، ایک ایسا فخر تھا جو امام صاحب کے سوا کسی کو کبھی حاصل نہین ہوا۔

امام صاحب کا ۳۴ برس کی عمر مین نظامیہ کا مدرس اعظم مقرر ہونا

نظامیہ، کے قیام کی تاریخ اور اُسکے حالات[۲] مین نے اپنے مجموعۂ رسائل مین جو چھپکر شائع ہو چکا ہی تفصیل سے لکھے ہین، اس موقع پر صرف اسقدر لکھنا ضرور ہی کہ اسکی مدرّسی کا منصب، ایسا عظیم الشان رتبہ تھا کہ بڑے بڑے اہل کمال نے اُسکی آرزو مین عمرین صرف کردین، اور یہ حسرت دل کی دل ہی مین لیگئے۔ امام ابو منصور محمد بردی جو مدرسۂ بہائیہ کے مدرّس اعظم تھے۔ نظامیہ مین وعظ کہا کرتے تھے۔ عین وعظ مین نظامیہ کی مسند درس کی طرف اشارہ کرتے اور یہ اشعار پڑھتے۔

مدرسۂ نظامیہ کی مدرسی کس رتبہ کی چیز تھی

بکیت یا ربع حتی کدت ابکیکا	وجدت بی وبدمعی فی مغانیکا
نعم صباحا لقد هیجت لی شجنا	واردد تحیتنا انا محیوکا؟

ابن خلکان نے اِس واقعہ کو نقل کرکے لکھا ہی کہ امام موصوف اس رتبہ کے اہل بھی تھے اور اُن سے وعدہ بھی کیا گیا تھا لیکن موت نے جلدی کی اور اُنکی یہ آرزو پوری نہو سکی۔

[۱] ابن خلکان تذکرۂ امام غزالی [۲] گبن صاحب نے رومن امپائر مین لکھا ہی کہ "اسکی تعمیر وغیرہ پر دو لاکھ دینار صرف ہوئے اور سالانہ خرچ پندرہ ہزار دینار تھا"، چونکہ اِس زمانے کی اشرفی جو خود میری نظر سے گذر چکی ہی عـ۵ روپیہ کے برابر ہوتی تھی اسلیے صرف تعمیر پچاس لاکھ اور سالانہ مصارف ڈھائی لاکھ روپے ہوے"۔

فخر الاسلام شاشی (محمد بن احمد) جو بہت بڑے پایہ کے فاضل تھے جب ۵۰۴ھ میں نظامیہ کے مدرس مقرر ہوئے اور مسند درس پر جا کر بیٹھے، تو بے اختیار اُنپر رقت طاری ہوئی - بار بار یہ شعر پڑھتے جاتے تھے اور روتے جاتے تھے[۱]۔

خلت الدیار فسدت غیر مسود	ومن الشقاء تفردی بالسؤدد
ملک بڑون سے خالی ہوگیا تو مین ہی سردار بنا	اور میرا سردار بننا درحقیقت ملک کی بدنصیبی ہی

غرض امام صاحب جمادی الاولی ۴۸۴ھ ہجری مین بڑی عظمت و شان و جاہ و حشم کے ساتھ بغداد مین داخل ہوئے اور نظامیہ کی مسند درس کو زینت دی - تھوڑے ہی دن مین اُنکے علم و فضل کا یہ اثر ہوا کہ ارکان سلطنت کے ہمسر بنگئے بلکہ جیسا کہ سُبکی نے طبقات مین لکھا ہی، اُنکے جاہ و جلال نے وزرا اور اُمرا کو بھی دبا لیا - یہان تک کہ سلطنت کے اہم اور مہتم بالشان معاملات اُنکی شرکت کے بغیر انجام نہین پا سکتے تھے، اس زمانے مین اسلام کے جاہ و جلال کے دو مرکز تھے، خاندانِ سلجوق، اور آلِ عباس، امام صاحب دونون دربار مین نہایت محترم تھے - چنانچہ ایک خط مین خود اس بات کا ذکر کیا ہی - اُنکے الفاظ یہ ہین "بست سال در ایام سلطان شہید (یعنی ملک شاہ سلجوقی) روزگار گذاشت، و از وبہ اصفہان و بغداد، اقبالہا دید، و چند بار میان سلطان و امیر المومنین رسول بود در کارہاے بزرگ[۲]"

دار الخلافت مین امام صاحب کا اقتدار اور اثر

ملک شاہ سلجوقی نے ۴۸۵ھ ہجری مین جب وفات پائی تو شاہ محل ترکان خاتون نے امرا اور اہلِ دربار کو اِس بات پر آمادہ کیا کہ اسکا چار سالہ بیٹا محمود تاج و تخت کا مالک ہو اُسکے ساتھ

[۱] ابن خلکان تذکرہ فخر الاسلام شاشی ۱۲ [۲] مکاتبات امام غزالی صفحہ مطبوعہ آگرہ ۱۲

خلیفۂ مقتدر باللہ سے جو اُسوقت بغداد کے تخت خلافت پر متمکن تھا، درخواست کی کہ خطبہ بھی اُسی کے نام کا پڑھا جائے۔ خلیفہ نے اپنی کمزوری کے لحاظ سے یہ قبول کیا کہ سلطنت کے تمام کاروبار ترکان خاتون ہی کے زیر حکومت انجام پائین، لیکن خطبہ عباسی ہی خاندان مین قائم رہے۔ ترکان خاتون کو خطبہ وسکہ پر اصرار تھا اور وہ کسی طرح اسکے خلاف راضی نہین ہوتی تھی۔ جب یہ مشکل کسی طرح حل نہ ہو سکی تو امام غزالی کو سفیر بنا کر بھیجا گیا، اور ان کے حسن تقریر یا تقدس کے اثر سے خاتون راضی ہو گئی اور ایک بڑا فتنہ فرو ہو گیا[۱]۔

امام صاحب کا ایک بڑی ملکی مہم کا حل کرنا

۴۸۷ھ ہجری مین جب خلیفہ مقتدر باللہ نے وفات پائی اور خلیفہ مستظہر باللہ عہدۂ خلافت کے لیے پیش کیا گیا تو اُسکی بعیت مین اور ارکین سلطنت کے ساتھ امام غزالی بھی شریک تھے۔ مستظہر نہایت علم دوست اور قدردان تھا، اسلیے امام صاحب سے خاص قسم کا ربط رکھتا تھا۔ فرقۂ باطنیہ نے جب بہت زور پکڑا تو خلیفۂ مذکور نے امام صاحب کو حکم بھیجا کہ اُنکی رد مین کتاب لکھین، چنانچہ امام صاحب نے خلیفہ ہی کے نام سے اس کتاب کو موسوم کیا اور مستظہری نام رکھا۔ چنانچہ خود امام صاحب نے المنقذ من الضلال مین اس واقعہ کا ذکر کیا ہے۔

خلیفہ مستظہر باللہ کی فرمایش سے ایک کتاب کا تصنیف کرنا

یہ تو حکومت و خلافت کے تعلقات کی حالت تھی۔ علمی پایہ یہ تھا کہ اُنکے درس مین تین سو[۳] مدرسین اور سو امرا اور رؤسا حاضر ہوتے تھے[۲]، درس کے علاوہ خود وعظ بھی فرماتے تھے

[۱] کامل ابن الاثیر واقعات ۴۸۵ھ ہجری ۱۲ [۲] امام صاحب نے خود منقذ من الضلال کے صفحہ ۸ مین تین سو کی تعداد بیان کی ہے لیکن انکو طالب العلمون کے لفظ سے تعبیر کیا ہے علامہ مرتضی نے صفحہ ۲۵ مین طلبا کے بجاے مدرس لکھا ہے، دونون روایتون مین تطبیق یہ ہے کہ امام غزالی سے جو طلبا تعلیم پاتے تھے وہ قریبا فارغ التحصیل ہوتے تھے اسلیے اُنکو مدرس بھی کہا جا سکتا ہے اور طالب العلم بھی۔ لیکن امرا اور رئیسون کی تعداد کا ذکر صرف علامہ مرتضی نے کیا ہے۔

اور چونکہ وہ وعظ میں ہمیشہ علمی مطالب بیان کرتے تھے، یہ وعظ بھی درحقیقت علمی لکچر ہوتے تھے چنانچہ ان وعظوں کو شیخ صاعد بن الفارس المعروف بابن اللبان قلمبند کرتے جاتے تھے، اِس طرح ایک سُو تراسی[۱] وعظ قلمبند کیے گئے، جنکا مجموعہ دو ضخیم جلدوں میں طیّار ہوا۔ امام صاحب نے اِس مجموعہ پر نظر ثانی کی اور اسنے مجالس غزالیہ کے نام سے شہرت پائی۔

امام صاحب کے وعظوں کا مجموعہ

تعلقات کا ترک اور عزلت و سیاحت

ترکِ تعلقات

امام صاحب کے ترک تعلّقات کا واقعہ، دنیا کے عجیب و غریب واقعات کی فہرست میں درج کیا جاسکتا ہی۔ دنیاوی تعلقات اور بہت سے بزرگوں نے بھی ترک کیے، لیکن امام صاحب کی بے تعلقی کے اسباب بالکل نئی قسم کے ہیں، امام صاحب نے منقذ من الضلال میں خود اِس واقعہ کو نہایت تفصیل سے لکھا ہی۔ ہم اُسکو مزید تفصیل کے ساتھ جو اور تاریخی کتابوں سے حاصل کی گئی ہو اِس موقع پر نقل کرتے ہیں۔

امام صاحب نے جس قسم کی تعلیم و تربیت پائی تھی اُسکا مقتضا یہ تھا کہ وہ اپنے اہلِ مذہب کے طریقہ کے سوا، کسی طرف التفات تک نکرتے چنانچہ اُنکے تمام ہمعصروں کی یہی حالت رہی۔ لیکن امام صاحب ابتدا ہی سے ایک خاص قسم کی طبیعت رکھتے تھے، ان کا مذاق یہ تھا کہ اُنکے سامنے جس قدر مذہبی فرقے موجود تھے اور اُنکے جو عقائد و خیالات

[۱] علامہ مرتضیٰ الحسینی صفحہ ۴۲۔

تھے سب پر وہ غور کی نگاہ ڈالتے تھے - نیشاپور وغیرہ مین سلجوقیہ کے اثر کی بدولت دوسرے مذاہب کا بہت کم چرچا تھا - لیکن بغداد دنیا بھر کے عقائد اور خیالات کا دنگل تھا - اس زمین پر قدم رکھکر ہر شخص پورا آزاد ہو جاتا تھا اور جو کچھ چاہتا تھا کہہ سکتا تھا - شیعی سُنّی - معتزلی - زندیق - ملحد - مجوسی - عیسائی - بغداد ہی کے دنگل مین باہم علمی لڑائیان لڑتے تھے اور کوئی شخص اُن سے متعرّض نہین ہو سکتا تھا - اس آزادی کی بدولت یہان ہر قسم کے مختلف عقائد و خیالات پھیلے ہوئے تھے - امام غزالی بغداد پہونچے تو ایک ایک فرقہ اور اہل مذہب سے ملے اور انکے خیالات سُنے، وہ خود لکھتے ہین کہ "مین ایک ایک باطنی - ظاہری - فلسفی - متکلّم - زندیق سے ملتا تھا اور انکے خیالات دریافت کرتا تھا"[1] ان مختلف فرقون کے ساتھ ملنے جُلنے سے امام صاحب پر جو اثر ہوا، اور جسنے اُنکی زندگی کا قالب بالکل بدل دیا، اسکو ہم امام صاحب ہی کے الفاظ مین نہایت اختصار کے ساتھ لکھتے ہین -

مختلف فرقون سے مل کر امام صاحب کے مذہبی خیالات کا انقلاب

"چونکہ میری طبیعت ابتدا سے تحقیقات کی طرف مائل تھی، اسلیے رفتہ رفتہ یہ اثر ہوا کہ تقلید کی بندش ٹوٹ گئی - اور جو عقائد بچپن سے سُنتے سُنتے ذہن مین جم گئے تھے اُنکی وقعت جاتی رہی - مین نے خیال کیا کہ اس قسم کے تقلیدی عقائد تو عیسائی، یہودی، سبھی رکھتے ہین، حقیقی علم اسکا نام ہے کہ کسی قسم کے شبہہ کا احتمال تک نہ رہ جائے - مثلاً یہ امر یقینی ہے کہ دس کا عدد تین سے زائد ہے - اگر کوئی شخص کہے کہ نہین بلکہ تین زائد ہے اور اسکے

امام صاحب ... خیالات ... انکی زبان سے

[1] منقذ من الضلال صفحہ ٣ -

ثبوت مین وہ شخص یہ کہے کہ میرا دعویٰ حق ہی کیونکہ مین عصا کو سانپ بنا سکتا ہون، اور وہ بنا کر دکھا بھی دے، تو مین کہونگا کہ بے شبہہ عصا کا سانپ بنجانا سخت حیرت انگیز ہی لیکن اس سے اِس یقین مین فرق نہین، آسکتا کہ دس تین سے زائد ہی۔

اَب مین نے غور کرنا شروع کیا کہ اس قسم کا یقینی علم مجکو کس حد تک ہی معلوم ہوا کہ صرف حسیّات اور بدیہیات۔ لیکن جب کد وکاوش زیادہ بڑھی تو حسیّات مین بھی شک ہونے لگا، یہان تک کہ کسی امر کی نسبت یقین نہین رہا۔ قریبًا دو مہینے تک یہی حالت رہی، پھر خدا کے فضل سے یہ حالت تو جاتی رہی، لیکن مختلف مذاہب کی نسبت جو شکوک تھے باقی رہے اُسوقت جسقدر فرقے موجود تھے چار تھے۔ متکلمین۔ باطنیہ۔ فلاسفہ۔ صوفیہ۔ مین نے ایک

علم کلام کا ناکافی ہونا

ایک فرقہ کے علوم وعقائد کی تحقیقات شروع کی۔ علم کلام کے متعلق جسقدر قدما کی تصنیفات تھین سب پڑھین لیکن وہ میری تسلّی کے لیے کافی نہ تھین، کیونکہ انمین جن مقدمات سے استدلال ہوتا ہی اُنکی بنا، یا تقلید ہی، یا اجماع، یا قرآن وحدیث کے نصوص، ۔ اور یہ چیزین اُس شخص کے مقابلے مین بطور حجّت کے پیش نہین کیجاسکتین، جو بدیہیات کے سوا اور کسی چیز کا قائل نہو۔

فلسفہ

فلسفہ کا جس قدر حصہ یقینی ہی یعنے ریاضیّات وغیرہ اسکو مذہب سے تعلق نہین، اور جو حصہ مذہب سے تعلق رکھتا ہی یعنے آلٰہیّات وغیرہ وہ یقینی نہین۔

باطنیہ

فرقۂ باطنیہ کے عقائد کا تمامتر مدار، امامِ وقت کی تقلید پر ہی لیکن امامِ وقت کی حقیّت کی نسبت کیونکر یقین کیا جاسکتا ہی، اب صرف **تصوّف** باقی رہ گیا۔

تصوّف

سب سے اخیر مین نے تصوّف کی طرف توجہّ کی، اس فن مین حضرت جنید، شبلی،

بایزید بسطامی کے جوملفوظات ہین انکو دیکھا۔ابوطالب مکی کی قوت القلوب اور حرث محاسبی کی تصنیفات پڑھین، لیکن چونکہ یہ فن دراصلی عملی فن ہی، اسلیے صرف علم سے کچھ نتیجہ نہین حاصل ہوسکتا تھا اور عمل کے لیے ضرور تھا کہ زہد وریاضت اختیار کیجائے، ادھر اپنے اشغال کو دیکھا تو کوئی خلوص پر مبنی نہ تھا۔درس وتدریس کی طرف، طبیعت کا میلان اسوجہ سے تھا کہ وہ جاہ پرستی اور شہرت عامہ کا ذریعہ تھی۔اِن واقعات نے دل مین تحریک پیدا کی کہ بغداد سے نکل کھڑا ہون اور تمام تعلقات کو چھوڑ دون۔یہ خیال رجب ۴۸۸ھ ہجری مین پیدا ہوا لیکن چھ مہینے تک لیت ولعل مین گذرے۔نفس کسی طرح گوارا نہین کرتا تھا کہ ایسی بڑی عظمت وجاہ سے دست بردار ہوجائے۔اِن ترددات مین نوبت یہان تک پونہچی کہ زبان رُک چلی، درس دینا بند ہوگیا، رفتہ رفتہ ہضم کی قوّت جاتی رہی۔آخر طبیبون نے علاج سے ہاتھ اُٹھالیا، اور کہدیا کہ ایسی حالت مین علاج کچھ سُودمند نہین ہوسکتا، بالآخر مین نے سفر کا قطعی ارادہ کرلیا۔علما اور ارکانِ سلطنت کو جب یہ خبر ہوئی، تو سب نے نہایت الحاح کے ساتھ روکا اور حسرت سے کہا کہ "یہ اسلام کی بدقسمتی ہی، ایسی نفع رسانی سے آپ کا دست بردار ہونا، شرعًا کیونکر جائز ہوسکتا ہی" تمام علما وفضلا یہی کہتے تھے۔لیکن مین اصل حقیقت کو سمجھتا تھا، اسلیے آخر سب چھوڑ چھاڑ کر دفعۃً اُٹھ کھڑا ہوا اور شام کی راہ لی[۱]، سچ ہی

امام صاحب کا کھانا پینا چھوٹ گیا

شعر

ہیچ کارے گرچہ صائب بے تأمل خوب نیست
بی تأمل آستین افشاندن از دنیا خوش ست

ابن خلکان کی روایت کے موافق ذوقعدہ ۴۸۸ھ ہجری مین بغداد سے نکلے۔

---

[۱] منقذ من الضلال۔

امام صاحب کا بیخودی کی حالت مین بغداد سے نکلنا

امام صاحب جس حالت مین بغداد سے نکلے عجب ذوق اور وارفتگی کی حالت تھی۔ پُرتکلّف اور قیمتی لباس کے بجاے بدن پر کمل تھا، اور لذیذ غذاؤن کے بدلے ساگ پات پر گذران تھی۔

بعض روایتون مین ہی کہ امام صاحب مُدت سے ترکِ دنیا کا ارادہ کر رہے تھے لیکن تعلقات کی بندشین چھوٹ نہین سکتی تھین۔ ایک دن وعظ کہہ رہے تھے۔ اتفاق سے اُنکے چھوٹے بھائی امام احمد غزالی جو صوفی اور صاحبِ حال تھے، آنکلے اور یہ اشعار پڑھے۔

واصبحت تھدی ولا تھتدی	وتسمع وعظا ولا تسمع
تم دوسرون کو ہدایت کرتے ہو لیکن خود ہدایت نہین پکڑتے	اور وعظ سُناتے ہو لیکن خود نہین سُنتے
فیا حجر الشحذ حتّی متی	تسن الحدید ولا تقطع
اے سنگِ فسان! کب تک	تو لوہے کو تیز کرتا رہے گا لیکن خود نہ کاٹے گا

دمشق کا قیام اور مراقبہ ومجاہدہ

غرض بغداد[1] سے نکل کر شام کا رخ کیا۔ اور دمشق پہونچکر مجاہدہ وریاضت مین مشغول ہوئے، روزانہ یہ شغل تھا کہ جامع اموی کے غربی مینار پر چڑھکر دروازہ بند کر لیتے اور تمام تمام دن مراقبہ اور ذکر وشغل کیا کرتے[1]۔ متصل دو برس تک دمشق مین قیام رہا اگرچہ زیادہ اوقات مجاہدہ ومراقبہ مین گذرے، تاہم علمی اشغال بھی ترک نہین ہوئے۔ جامع اموی جو دمشق کی گویا یونیورسٹی تھی۔ اسمین غربی جانب جو زاویہ تھا وہان بیٹھکر ہمیشہ درس[2] دیا کرتے تھے۔

امام صاحب نے تصریح کی ہی کہ "خلوت اور ریاضت کا طریقہ مین نے تصوّف کی

[1] منقذ من الضلال صفحہ ۲۲۔ [2] ابن خلکان

کتابون سے سیکھا تھا، لیکن چونکہ یہ علم کتابون سے نہین آتا۔ اسلیے ضرور کسی شیخ کے ہات پر بعیت کی ہوگی۔ تمام مؤرّخین بالاتفاق لکھتے ہین کہ امام صاحب کو شیخ ابو علی فارمدی (فضل بن محمد بن علی) سے بعیت تھی۔ شیخ موصوف بہت عالی رتبہ صوفی تھے۔ نظام الملک انکا اِسقدر احترام کرتا تھا کہ جب وہ دربار مین تشریف لیجاتے تو تعظیم کے لیے کھڑا ہو جاتا اور اُنکو اپنی مسند پر بٹھا کر خود مؤدّب سامنے بیٹھتا۔ حالانکہ امام الحرمین اور ابو القاسم قشیری کیلیے وہ صرف قیام پر اکتفا کرتا اور اپنی مسند سے الگ نہوتا۔ لوگون نے اسکی وجہ پوچھی، تو کہا کہ "امام الحرمین وغیرہ آتے ہین تو میرے مُنھ پر میری تعریفین کرتے ہین، جس سے میرا نفس اور زیادہ نخوت پرست بنجاتا ہی۔ بخلاف اِسکے شیخ ابو علی فارمدی میرے عیوب سے مجکو مطلع کرتے ہین اور بتاتے ہین کہ رعایا پر میرے ہاتھ سے کیا ظلم ہو رہا ہی"۔ چونکہ شیخ موصوف نے ۴۷۷ھ ہجری مین بمقام طوس وفات پائی۔ اِسلیے ضرور ہی کہ امام غزالی نے طالب العلمی ہی کے زمانے مین جب اُنکی عمر ۲۷ برس سے زیادہ نہ تھی۔ فقر کی بعیت حاصل کی ہوگی۔

امام صاحب کے پیر شیخ فارمدی

شیخ فارمدی سے امام صاحب نے کس زمانے مین بعیت کی ہوگی

دو برس کے بعد دمشق سے بیت المقدّس کا رُخ کیا، علامۂ ذہبی نے لکھا ہی کہ جب امام صاحب دمشق مین تھے تو ایک دن مدرسۂ امینیہ مین تشریف لے گئے۔ مدرّس نے جو امام صاحب کو پہچانتا نہ تھا سلسلۂ تقریر مین کہا کہ "غزالی نے یہ لکھا ہی"، امام صاحب اِس خیال سے کہ یہ امر عُجب اور غرور کا سبب ہوگا اُسی وقت دمشق سے نکل کھڑے ہوئے۔ بہرحال دمشق سے نکل کر بیت المقدس پہونچے۔ یہان بھی یہ شغل رہا کہ صخرہ کے حجرے مین

بیت المقدس پہونچنا

[1] ابن الاثیر وفات نظام الملک کے حالات ۴۸۵ھ ہجری

داخل ہو کر دروازہ بند کر لیتے اور مجاہدہ کیا کرتے[1]۔

بیت المقدس کی زیارت سے فارغ ہو کر مقام خلیل گئے جہان حضرت ابرہیم علیہ السلام کی قبر ہی۔ پھر حج کی نیّت سے مکّہ معظمہ اور مدینہ منوّرہ کا قصد کیا۔ مکہ مین مدت تک قیام رہا[2]۔ اِسی سفر مین مصر و اسکندریہ بھی پہونچے اور اسکندریہ مین مدّت تک قیام رہا۔ ابن خلکان کا بیان ہی کہ یہان سے یوسف بن تاشقین کے ملنے کے لیے، مراکش جانا چاہتے تھے لیکن اسی اثنا مین یوسف کا انتقال ہو گیا۔ اور اس ارادے سے باز آنا پڑا۔

حج و زیارت

بعض بزرگون نے اس روایت کی صحت مین اس لحاظ سے شک کیا ہی کہ امام صاحب تارک الدنیا ہو چکے تھے، کسی امیر اور بادشاہ سے کیون ملنے جاتے۔ لیکن یہ اعتراض صحیح نہین۔ حقیقت یہ ہی کہ امام صاحب جس امن و اطمینان و بے تعلقی سے زندگی بسر کرنا چاہتے تھے وہ اِن ممالک مین نصیب نہین ہو سکتی تھی۔ اسیلیے مراکش کا قصد کیا ہو تو کوئی تعجب کی بات نہین۔ غرض دس۱۰ برس متصل متبرّک مقامات مین پھرتے رہے۔ اکثر ویرانون مین نکل جاتے اور چلے کھینچتے۔ اس دلچسپ سفر کے دلچسپ واقعات بہت کم معلوم ہو سکے، جستہ جستہ کچھ پتہ چلتا ہی، وہ ذیل مین درج ہی۔

سفر کے بعض دلچسپ حالات

ایک شخص نے انکو بیابان مین دیکھا۔ اُس وقت ایک خرقہ بدن پر تھا اور ہات مین پانی کی چھاگل تھی، وہ اِنکو چار سو شاگردون کے حلقہ مین دیکھ چکا تھا حیرت زدہ ہو کر

---

[1] مؤرخین نے امام صاحب کے سفر کے حالات مختلف طور سے بیان کیے ہین اِسیلیے مین نے خود امام صاحب کی تحریر پر اعتماد کیا ہی۔ دیکھو المنقذ من الضلال [2] مکاتیب امام غزالی صفحہ

پوچھا کہ کیا درس دینے سے یہ حالت بہتر ہی۔ امام صاحب نے حقارت کی نظر سے اسکی طرف دیکھا اور یہ اشعار پڑھے[1]۔

ترکت ھوی لیلی وسُعدی بمنزل	وعُدت الی مصحوب اوّلِ منزل
فنادت بی الاشواقُ مھلاً فھذہٖ	منازل من تھوی رویدک فانزل

مقام خلیل میں تین باتوں کا عہد کیا

۴۹۹ھ ہجری مین جب مقام خلیل مین پہونچے تو حضرت ابراہیم کے مزارِ مبارک پر حاضر ہو کر تین باتون کا عہد کیا۔

(۱) کسی بادشاہ کے دربار مین نہ جاؤن گا۔

(۲) کسی بادشاہ کا عطیہ نہ لون گا۔

(۳) کسی سے مناظرہ ومباحثہ نکرونگا[2]۔ چنانچہ مرتے دم تک ان باتون کے پابند رہے۔

بیت المقدس مین ایکدن مہدِ عیسی مین یعنے جہان حضرت عیسی کا گہوارہ تھا حاضر ہوئے، چند مقدس بزرگ، یعنی اسمعیل حاکمی۔ ابراہیم شباکی۔ ابوالحسن البصری وغیرہ بھی ساتھ تھے، دیر تک صحبت رہی، امام صاحب نے ذوق کی حالت مین یہ اشعار پڑھے۔

فدیتک لولا الحب کنت فدیتنی	ولکن بسحر المقلتین سبیتنی
اتیتک لما ضاق صدری عن الھوٰی	ولو کنت تدری کیف شوقی اتیتنی[3]

ابوالحسن بصری پر وجد کی کیفیت طاری ہوئی جس سے تمام حاضرین پر اثر ہوا۔ یہانتک کہ اکثرون نے گریبان چاک کر ڈالے۔

[1] شرح احیاء صفحہ ۲۵۔ [2] مکاتیب صفحہ ۱۔ [3] شرح احیاء صفحہ ۲۵۔

ابن الاثیر نے لکھا ہی کہ امام صاحب نے احیاء العلوم، اسی سفر مین تصنیف کی، اور دمشق مین کتاب مذکور کو ہزارون شائقین نے خود اُنھین سے پڑھا[۱]۔ بعض نامور مؤرخون نے اِس واقعہ کی صحت سے اس بنا پر انکار کیا ہی کہ اس قسم کے سفر مین اس طرز کی کتاب کیونکر تصنیف کیجا سکتی ہی؟ بے شبہہ امام صاحب جس جذب و بیخودی کی حالت مین سفر کے لیے اُٹھے اُسکے لحاظ سے تصنیف و تالیف کا مشغلہ قیاس مین نہین آسکتا لیکن زیادہ تحقیق اور کاوش سے معلوم ہوتا ہی کہ دس برس کی مدت سفر مین اُنکی حالت یکسان نہین رہی۔ مدتون اگر اُن پر جذب و محویت طاری رہی تو برسون وہ سلوک کے عالم مین بھی رہے اور اس زمانے مین وہ ہر قسم کے علمی اشغال مین مصروف رہتے تھے۔ رسالہ قواعد العقائد جو علم عقائد مین ہی اُنھون نے اسی سفر مین بیت المقدس والون کی فرمائش سے لکھا۔ ابو الحسن علی بن مسلم جو امام صاحب کے شاگردون مین بہت بڑے فاضل گذرے ہین اور جنکو قوم کی زبان سے جمال الاسلام کا لقب ملا، انھون نے سفر ہی کے زمانے مین بمقام دمشق امام صاحب سے علوم کی تحصیل کی تھی[۲]، امام صاحب نے خود منقذ من الضلال مین لکھا ہی کہ "حج کرنے کے بعد اہل و عیال کی کشش نے وطن پہونچایا۔ حالانکہ مین وطن کے نام سے کوسون بھاگتا تھا۔ وطن پہونچکر مین نے عزلت و خلوت اختیار کی۔ لیکن زمانے کی ضرورتین، اور معاش کی تلاش میرے صفاے وقت کو مکدر کر دیتی تھین اور دلجمعی و اطمینان کا وقت جستہ جستہ ہاتھ آتا تھا"، غرض اِس بے تعلقی کے زمانے مین بھی امام صاحب کی یہ حالت رہی، کہ شعر

اسی سفر مین احیاء العلوم تصنیف کی

[۱] کامل ابن الاثیر واقعات ۵۰۳ھ ہجری [۲] شرح احیا صفحہ ۲۵..

گہے بر طارمِ اعلیٰ نشینم   گہے بر پشتِ پائے خود نہ بینم

تم اوپر پڑھ آئے ہو کہ امام صاحب کو جس چیز نے بیابان نوردی پر آمادہ کیا تھا وہ تحقیقِ حق، اور انکشافِ حقیقت کا شوق تھا۔ امام صاحب کا بیان ہی کہ مجاہدات اور ریاضات نے قلب مین ایسی صفائی پیدا کر دی کہ تمام حجاب اٹھ گئے، اور جسقدر شک اور شبہے تھے آپ سے آپ جاتے رہے۔ انکشافِ حق کے بعد، امام صاحب نے دیکھا، کہ زمانے کا زمانہ مذہب کی طرف سے متزلزل ہو رہا ہی، اور فلسفہ و عقلیات کے مقابلے مین مذہبی عقائد کی ہوا اُکھڑتی جاتی ہی، یہ دیکھکر ارادہ کیا کہ عزلت کے دائرے سے نکلین، حُسنِ اتفاق یہ کہ اِسی زمانے مین سلطان وقت کا حکم پونہچا کہ "درس و افادہ کی خدمت قبول کیجیے" یہ حکم اِسقدر تاکیدی تھا کہ اگر امام صاحب انکار کرتے تو ناراضی تک نوبت پہونچتی۔ امام صاحب بھی متامّل تھے اور اِسلیے صوفی احباب سے مشورہ کیا، سب نے عزلت کے چھوڑنے کی رائے دی، بہت سے مقدّس لوگون کو خواب مین القا ہوا کہ یہی امر خدا کی خوشنودی کا باعث ہی، سب سے بڑھکر یہ خیال پیدا ہوا کہ حدیث مین وارد ہی کہ خدا ہر نئی صدی کے آغاز پر ایک مجدد پیدا کرتا ہی اتفاق سے پانچوین صدی کے آغاز کو ایک ہی مہینہ باقی تھا۔ غرض ذوقعدہ ۴۹۹ھ ہجری مین امام صاحب نے نیشاپور کے مدرسۂ نظامیہ مین مسندِ درس کو زینت دی، اور بدستور پڑھنے پڑھانے مین مشغول ہوئے[1]۔

دوبارہ درس و تدریس

نظامیہ نیشاپور مین تدریس

امام صاحب نے سلطانِ وقت کے لفظ سے جسکو تعبیر کیا ہی وہ فخر الملک تھا

[1] المنقذ من الضلال صفحہ ۲۹۔

جو نظام الملک کا سب سے بڑا بیٹا تھا۔ اور اِس زمانے مین سنجر سلجوقی (پسر ملک شاہ) کا وزیر اعظم تھا، وہ نہایت علم دوست اور پایہ شناس تھا۔ امام غزالی کے تقدس اور جامعیت کا شہرہ سُنکر خود اُنکی خدمت مین حاضر ہوا۔ اور نہایت اخلاص و عقیدت ظاہر کی، اسکے ساتھ نہایت عاجزی سے عرض کی کہ نظامیۂ نیشاپور کی مدرسی قبول فرمائیے[۱]۔

فخر الملک محرم ۵۰۰ھ ہجری مین ایک باطنی کے ہاتھ سے شہید ہوا، اور غالباً اُسکی وفات کے تھوڑے ہی دن بعد، امام صاحب نے عہدۂ تدریس سے کنارہ کشی کر کے طوس مین خانہ نشینی اختیار کی۔ گھر کے پاس ہی ایک مدرسہ اور خانقاہ کی بنیاد ڈالی، جہان مرتے دم ظاہری و باطنی دونون علمون کی تلقین[۲] کرتے رہے۔

نظامیہ سے کنارہ کشی

امام صاحب کی مقبولیت عام جس قدر روز بروز ترقی کرتی جاتی تھی اُنکے حاسدون کا گروہ بھی بڑھتا جاتا تھا خصوصاً امام صاحب نے احیاء العلوم مین جس طرح تمام علما و مشایخ کی ریاکاریون کی قلعی کھولی تھی، اُسنے ایک زمانے کو انکا دشمن بنا دیا تھا۔ نوبت یہان تک پہونچی کہ ایک گروہ کثیر نے مخالفت پر کمر باندھی اور علانیہ اُنکی آبرو ریزی کی فکر مین ہوئے۔ اِس زمانے مین خراسان کا فرمان روا سنجر بن ملک شاہ سلجوقی تھا۔ اس خاندان کو امام ابو حنیفہ کے ساتھ نہایت حُسنِ عقیدت تھی۔ امام ابو حنیفہ کے مزار پر اوّل اسی خاندان نے گنبد اور روضہ تعمیر[۳] کرایا تھا۔

امام صاحب کے حاسدین

امام صاحب نے، آغازِ شباب مین ایک کتاب منخول نام اصول فقہ مین تصنیف کی تھی

[۱] شرح احیاء العلوم بحوالہ تاریخ عبد الغافر۔ [۲] شرح احیاء صفحہ ۹۔ [۳] ابن خلکان تذکرۂ الپ ارسلان۔

جسمین ایک موقع پر امام ابوحنیفہ صاحب پر نہایت سختی کے ساتھ نکتہ چینی کی تھی، اور نہایت گستاخانہ الفاظ اُنکی شان مین استعمال کیے تھے۔ امام صاحب کے مخالفین کے لیے یہ ایک عمدہ دستاویز تھی، یہ لوگ سنجر کے دربار مین یہ کتاب لے کر پہونچے، اور اسپر زیادہ آب و رنگ چڑھا کر پیش کیا، اسکے ساتھ امام صاحب کی اور تصنیفات کے مطالب بھی اُلٹ پلٹ کر بیان کیے اور دعوی کیا کہ غزالی کے عقائد زندیقانہ اور ملحدانہ ہین،[1]

امام صاحب کی مخالفت

[1] امام صاحب پر مخالفین کی یورش، اور حکومت کے ذریعہ سے اُنکی بے آبروئی کی تحریک، ایک مسلم الثبوت واقعہ ہی لیکن واقعہ کے بعض خصوصیات نہایت بحث طلب ہین۔

(۱) قطعی طور سے معلوم نہین ہوتا کہ بادشاہ کون تھا۔ مین نے سنجر کا نام لیا ہی جسکے چند وجوہ ہین۔ اولاً تو شمس الائمہ کردری نے منخول کی رد مین جو کتاب لکھی ہی اُسمین سنجر کے نام کی تصریح ہی۔ دوسرے یہ کہ مکاتبات امام غزالی مین لکھا ہی کہ سلطان نے معین الملک کو غزالی کے حاضر کرنے کا حکم دیا، اور یہ یقینی ہی کہ معین الملک سنجر کا وزیر تھا جیسا کہ ابن الاثیر نے واقعات ۵۲۱ہجری مین تصریح کی ہی۔ لیکن مشکل یہ ہی کہ مکاتبات غزالی مین یہ بھی لکھا ہی کہ امام صاحب نے اس واقعہ کے بعد نصیحۃ الملوک نام ایک کتاب لکھکر بادشاہ اسلام کو بھیجی، صاحب کشف الظنون نے التبر المسبوک کے نام کے ذیل مین جو نصیحۃ الملوک کا ترجمہ ہی لکھا ہی کہ یہ کتاب امام غزالی نے محمد بن ملک شاہ سلجوقی کے لیے لکھی۔ اسکے مؤید یہ امر ہی کہ جب تک محمد بن ملک شاہ زندہ رہا تاج و تخت کا اصلی مالک وہی تھا اور سلطان سنجر نیابۃً کام کرتا تھا۔

(۲) منخول کی نسبت فیصلہ نہین ہوتا کہ کس زمانے کی تصنیف ہی۔ مکاتبات امام غزالی، اور طبقات الشافعیہ تاج الدین سبکی مین لکھا ہی کہ شباب کی تصنیف ہی۔ جب کہ امام الحرمین زندہ تھے۔ لیکن امام غزالی نے خود اپنی کتاب مستصفی فی اصول الفقہ مین لکھا ہی کہ ”**منخول**۔ احیاء العلوم۔ کیمیاے سعادت، اور جواہر القرآن کے بعد کی تصنیف ہی“، منخول اسوقت ہمارے پیش نظر ہی۔ اسکا طرز تحریر علانیہ شہادت دیتا ہی کہ وہ ابتدائی زمانے کی تصنیف ہی، خصوصاً امام ابوحنیفہ کی شان مین جو گستاخیان ہین وہ ہرگز اُس زمانے کی نہین ہوسکتین جب وہ تارک الدنیا اور صوفی ہوچکے تھے اور اس قسم کی طرز تحریر سے قطعی توبہ کرچکے تھے۔ مکاتبات مین یہ بھی لکھا ہی کہ امام صاحب نے انکار کیا کہ مین نے امام ابوحنیفہ کی شان مین کبھی گستاخانہ الفاظ نہین استعمال کیے۔ اسلیے یا تو یہ تسلیم کرنا چاہیے کہ اس قدر عبارت جو امام ابوحنیفہ کی تنقیص مین ہی الحاقی ہی۔ یا یہ قرار دینا چاہیے کہ جو کتاب امام غزالی نے شباب مین تصنیف کی تھی وہ منخول نہین بلکہ اور کوئی کتاب تھی اور امام صاحب نے بعد کو اسکو اپنی تصنیفات سے خارج کردیا تھا۔

سنجر خود صاحب علم نہ تھا کہ بدگویون کی شکایتون کا خود فیصلہ کرسکتا، جبہ و دستار والون نے جو کچھ کہا اُسکو یقین آگیا اور امام غزالی کی حاضری کا حکم دیا۔ امام صاحب عہد کرچکے تھے کہ کسی بادشاہ کے دربار مین نہ جائین گے، اُدھر فرمان شاہی کا بھی لحاظ تھا، اسلیے مشہد رضا تک گئے اور وہان ٹھہر کر سلطان کو زبان فارسی مین ایک مفصّل خط لکھا، اسکے بعض فقرے جو مطلب سے تعلّق رکھتے ہین یہ ہین۔

سلطان سنجر کا امام صاحب کو طلب کرنا

اپنی نسبت لکھتے ہین، "بست سال در ایّام سلطان شہید (یعنے ملک شاہ) روزگار گذشت واز وبہ اصفہان وبغداد اقبالہا دید، وچند بار میان سلطان و امیر المومنین رسول بود در کارہای بزرگ، ودر علوم دین نزدیک ہفتاد کتاب تصنیف کرد، پس دنیا را چنانکہ بود بدید وبجملگی بینداخت، ومدتی در بیت المقدس ومکہ قیام کرد، وبر سر مشہد ابراہیم خلیل اللہ عہد کرد کہ ہرگز بپیش ہیچ سلطان نرود، ومال ہیچ سلطان نگیرد، ومناظرہ وتعصب نکند۔ دوازدہ سال بدین وفا کرد وامیر المومنین وہمہ سلطانان، دعاگوی را معذور داشتند۔ اکنون شنیدم کہ از مجلس عالی اشارتی رفتہ است بحاضر آمدن فرمان را بہ مشہد رضا آمدم ونگاہداشت عہد خلیل را بہ لشکرگاہ نیامدم"[1]

امام صاحب کا خط

اِس خط کو پڑھکر سلطان، امام صاحب کی زیارت کا مشتاق ہوا، اور درباریون سے کہا کہ مین چاہتا ہون کہ روبرو باتین کرکے اُنکے عقائد وخیالات سے واقف ہون، مخالفین کو یہ حال معلوم ہوا تو ڈرے کہ کہین بادشاہ پر امام صاحب کا جادو نہ چل جائے، اسلیے یہ کوشش شروع کی کہ امام صاحب لشکرگاہ تک آئین لیکن دربار مین نہ جانے پائین، بلکہ باہر ہی

[1] مکاتبات صفحہ ۵

مناظرہ کی مجلس قائم ہو، اور امام صاحب کو مناظرہ و مباحثہ مین زچ کیا جائے، طوس کے علماء و فضلا نے یہ خبر سنی تو لشکرگاہ مین پہونچے، اور مخالفین سے کہا کہ "ہم لوگ امام صاحب کے شاگرد ہین، مسائل بحث طلب ہمارے سامنے پیش کیے جائین۔ جب ہم عہدہ برآ نہو سکین تب امام صاحب کو تکلیف دیجائے، تمھارا یہ رتبہ نہین کہ امام صاحب تمکو مخاطب بنائین" ان جھگڑون کی وجہ سے سنجر نے یہی مصلحت سمجھی کہ امام صاحب کو سامنے بلاکر فیصلہ کرلیا جائے معین الملک کو جو وزیر اعظم تھا، امام صاحب کی طلبی کا حکم دیا۔ امام صاحب ناچار لشکرگاہ مین آئے اور معین الملک سے ملے۔ معین الملک بڑی عزت و احترام کے ساتھ پیش آیا۔ اور اُنکے ساتھ ساتھ سنجر کے دربار تک گیا، سنجر تعظیم کے لیے اُٹھا، اور معانقہ کے بعد سریر شاہی پر جگہ دی، امام صاحب ہرچند بڑے بڑے دربار دیکھ چکے تھے، تاہم سنجر کے جاہ و جلال سے مرعوب ہوئے اور جسم پر رعشہ پڑگیا، ایک قاری ساتھ تھا اس سے کہا کہ قرآن مجید کی کوئی آیت پڑھو، اسنے یہ آیت پڑھی الیس اللہ بکاف عبدہ "یعنے کیا خدا اپنے بندہ کے لیے کافی نہین ہی" اس آیت کے اثر سے دل قوی ہوگیا۔ سنجر کی طرف خطاب کیا اور ایک طول طویل تقریر کی جو بعینہ اُنکے مکاتبات مین درج ہی۔

امام صاحب کا سنجر کے دربار مین جانا

گفتگو کے خاتمہ پر کہا کہ مجکو دو باتین کرنی ہین۔

ایک یہ کہ طوس کے لوگ پہلے ہی بدانتظامی اور ظلم کی وجہ سے تباہ تھے۔ اب سردی اور قحط کی وجہ سے بالکل برباد ہوگئے، اُن پر رحم کر خدا تجھپر بھی رحم کریگا۔ افسوس مسلمانونکی گردنین مصیبت اور تکلیف سے ٹوٹی جاتی ہین، اور تیرے گھوڑون کی گردنین طوق ہاے زرین کے بار سے"

دوسرے یہ کہ مین بارہ برس گوشہ نشین رہا، پھر فخر الملک نے یہان آنے کے لیے اصرار کیا مین نے کہا یہ وہ وقت ہی کہ کوئی شخص ایک بات بھی سچ کہنی چاہے تو زمانے کا زمانہ اُسکا دشمن بن جاتا ہی۔ لیکن فخر الملک نے نہ مانا اور کہا کہ بادشاہ وقت نہایت عادل ہی اگر کوئی خلاف بات ہوگی تو مین سینہ سپر ہون گا"

میری نسبت جو یہ مشہور کیا جاتا ہی کہ مین نے امام ابو حنیفہ پر طعن کیے ہین محض غلط ہی۔ امام ابو حنیفہ کی نسبت میرا وہی اعتقاد ہی جو مین نے کتاب احیاء العلوم مین لکھا ہی مین انکو فن فقہ مین انتخاب روزگار خیال کرتا ہون"

سنجر پر امام صاحب کی تقریر کا اثر

امام صاحب کی تقریر سنکر سنجر نے کہا کہ آج عراق و خراسان کے تمام علما کا مجمع ہوتا تو سب لوگ آپکے کلام سے مستفید ہوتے۔ تاہم یہ حالات آپ اپنے ہات سے قلمبند کیجیے تاکہ تمام ممالک مین مشتہر کیے جائین۔ جس سے لوگون کو یہ بھی معلوم ہوگا کہ میرا اعتقاد، علما کی نسبت کیسا ہی۔ آپ کو درس کی خدمت ضرور قبول کرنی ہوگی۔ فخر الملک جسنے آپ کو نیشاپور کے قیام پر مجبور کیا تھا میرا ادنیٰ خادم تھا۔ مین حکم دون گا کہ تمام علما سال مین ایک بار آپ کی خدمت مین حاضر ہون اور اپنی مشکلات آپ سے حل کرین"

دربار شاہی سے اُٹھکر امام صاحب شہر (طوس) مین آئے تمام شہر استقبال کو نکلا، اور لوگون نے جشن عام کرکے امام صاحب پر زر و جواہر نثار کیے،

مخالفین اب بھی اپنی شرارت سے باز نہ آئے، امام صاحب کے پاس جاکر

اُن سے پوچھا کہ آپ مذہب مین کسکے مقلد ہین، امام صاحب نے کہا، عقلیات مین عقل کا، اور منقولات مین قرآن کا، ایمہ مین سے مین کسی کا مقلد نہین۔ مخالفین یہ سنکر اُٹھ کھڑے ہوئے اور امام صاحب کے بعض تصنیفات (مشکوٰۃ الانوار و کیمیاے سعادت) پر اعتراضات لکھکر بھیجے، امام صاحب نے نہایت تحقیق اور تفصیل کے ساتھ اُن اعتراضون کا جواب لکھا۔ چنانچہ مکاتبات مین یہ جواب بعینہٖ منقول ہی۔

یہ فتنہ تو فرو ہو گیا لیکن امام صاحب کی شہرت و مقبولیت انکو چین سے بیٹھنے نہین دیتی تھی۔ سنہ ۵۰۰ ہجری مین سلطان محمد بن ملک شاہ نے جب نظام الملک کے بڑے بیٹے احمد کو وزیر اعظم مقرر کر کے ،، قوام الدین نظام الملک صدر الاسلام،، کا لقب دیا تو اسنے امام صاحب کو پھر بغداد مین بلانا چاہا۔ بغداد کا نظامیہ تمام دنیا مین مسلمانون کا علمی مرکز تسلیم ہو چکا تھا، اور نہایت دور و دراز ملکون سے لوگ تکمیل تعلیم کے لیے وہان جاتے تھے۔ اس بنا پر ارکان سلطنت ہمیشہ یہ کوشش کرتے رہتے تھے کہ اسکی علمی حیثیت مین فرق نہ آنے پائے، امام غزالی نے جب نظامیہ کو چھوڑا تھا تو اپنے چھوٹے بھائی کو اپنا نائب مقرر کر گئے تھے۔ لیکن یہ ایک عارضی انتظام تھا۔ امام صاحب کی طرف سے مایوسی ہوئی تو مستقل انتظام کیا گیا لیکن امام صاحب کے رتبہ کا شخص کہان مل سکتا تھا، نتیجہ یہ ہوا کہ نظامیہ کا وہ اثر نہ رہا۔ احمد جب مسند وزارت پر متمکن ہوا تو سب سے پہلے اس مہم پر توجہ کی، خلیفہ بغداد کو خود بھی اسکا بہت خیال تھا۔

خراسان جسمین طوس واقع ہی، سلطان سنجر[۱] کے زیر حکومت تھا اور "صدر الدین محمد بن فخر الملک بن نظام الملک" سنجر کا وزیر تھا۔ احمد نے صدر الدین کو ایک خط لکھا کہ امام غزالی کو نظامیہ بغداد کی مدرسی کے لیے آمادہ کیا جائے۔ اسکے ساتھ امام صاحب کے نام کا بھی خط تھا کہ دونون خط انکی خدمت مین ساتھ بھیجے جائین۔

خط کے جستہ جستہ فقرے درج ذیل ہین۔

وزیر اعظم کا خط

"پوشیدہ نیست کہ مدرسۂ نظامیہ قدس اللہ آیاہا۔ مجدی بزرگ ست کہ خداوند شہید قدس اللہ روحہ (نظام الملک) آن را ابتنا فرمودہ است در مقرِ خلافت معظم، وجوار زعامتِ مقدس، چنان جائیست کہ معدنِ علم دین، ومنبع فضل، وموضع تدریس، وماوای علما، ومقصد مستفیدان، وطلبۂ علم ست۔ واگرچہ آثار خداوند شہید در جہان منتشر است، اما ہیچ اثرے بموضع ترازان نیست بحکم مجاورتِ سرا ے عزیز مقدس نبوی، (یعنے آستانۂ خلافت) وتا جہان باشد این خیر مخلّد خواہد بود، واین منقبت مؤبّد، برما وجملہ اہل البیت فریضہ ہست در تاسیس مبانی این مجد، مبالغہ نمودن"

اس خط سے یہ بھی ثابت ہوتا ہی کہ تمام لوگون نے خلیفۂ بغداد مستظہر باللہ سے التجا کی تھی کہ جس طرح ہو سکے، امام غزالی کو نظامیہ کے درس کے لیے بلایا جائے، چنانچہ وہ فقرے یہ ہین۔

---

[۱] ملک شاہ سلجوقی نے جب انتقال کیا تو تین بیٹے چھوڑے، برکیارق، محمد، سنجر، سنجر سب سے چھوٹا تھا، برکیارق اور محمد دونون کو سلطنت کا دعوی تھا اسلیے ہمیشہ خانہ جنگیان رہین۔ برکیارق نے سنہ ۴۹۸ ہجری مین وفات پائی، اُسوقت سے محمد مستقل بادشاہ ہوا اور سنجر اسکا ولیعہد، چنانچہ محمد جب تک زندہ رہا سنجر نے بالاستقلال حکومت کا دعوی نہین کیا۔

ونیز از سرائے عزیز مقدس نبوی (یعنے ایوان خلافت) در بعیت نمودند و تدبیر آنرا مبالغہا فرمودند۔ و این خطاب صادر شد تا صدر الدین بہ تحفظ این خبر بخواجہ اجل زین الدین حجۃ الاسلام، فرید الزمان، ابو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالی ادام اللہ تمکنہ اہتمام نہ گیرد، از انچہ او یگانۂ جہان، و قدوۂ عالم، و انگشت نماے روزگار ست۔"

اس فرمان پر دربار خلافت کے تمام ارکان کے دستخط ثبت تھے اور یہ ظاہر کیا گیا تھا کہ "حاشیہ بوسان خلافت اور ارکان سلطنت سب امام صاحب کے قدوم پر چشم براہ ہین۔"

احمد بن نظام الملک نے خود امام صاحب کو جو خط لکھا اسکا ماحصل یہ تھا کہ "اگرچہ آپ جہان تشریف رکھین گے وہی جگہ درسگاہ عام بنجائیگی، لیکن جس طرح آپ مقتداے روزگار ہین، آپ کا قیامگاہ بھی وہی شہر ہونا چاہیے جو تمام اسلام کا مرکز اور قبلہ گاہ ہو تاکہ تمام دنیا کے ہر حصہ کے لوگ بآسانی وہان پہونچ سکین، اور ایسا مقام صرف دار السلام بغداد ہی"

صاحب کا در بغداد ش

امام صاحب نے ان خطوط و فرامین کے جواب مین ایک طول طویل خط لکھا اور بغداد مین نہ آنے کے متعدد عذر لکھے "ایک یہ کہ یہان (یعنے طوس مین) اسوقت ڈیڑھ سو مستعد طلبہ مصروف تحصیل ہین، جنکو بغداد جانے مین زحمت ہوگی۔ دوسرے یہ کہ جب مین پہلے بغداد مین تھا تو میرے اہل و عیال نہ تھے۔ اب بال بچون کا جھگڑا ہی اور یہ لوگ ترکِ وطن کی زحمت نہین اُٹھا سکتے۔ تیسرے یہ کہ مین نے مقام خلیل مین عہد کیا ہی کہ کبھی مناظرہ و مباحثہ نہ کرون گا اور بغداد مین مباحثہ کے بغیر چارہ نہین۔

اسکے سوا دربار خلافت مین سلام کرنے کے لیے حاضر ہونا ہوگا اور مین اسکو گوارا نہین کرسکتا۔ سب سے بڑھکر یہ کہ مین مشاہرہ اور وظیفہ قبول نہین کرسکتا، اور بغداد مین میری کوئی جایداد نہین "۔ غرض خلافت اور سلطنت کی طرف سے گو بہت کچھ کد ہوئی۔ لیکن امام صاحب نے صاف انکار کیا اور گوشۂ عافیت سے باہر نہ نکلے۔

فن حدیث کی تکمیل

امام صاحب نے حدیث کا فن اثناے تحصیل مین نہین سیکھا تھا۔ اب اُسکی تکمیل کا خیال آیا۔ حافظ عمر بن ابی الحسن الرواسی ایک مشہور محدث تھے۔ وہ اتفاقیہ طوس مین مین آئے امام صاحب نے انکو اپنے یہان مہمان رکھا اور اُن سے صحیح بخاری و مسلم کی سند لی[1]۔ حافظ ابن عساکر نے لکھا ہے کہ "امام صاحب نے صحیح بخاری، ابو اسمٰعیل حفصی سے پڑھی۔

اخیر عمر کی تصنیف

امام صاحب اخیر اخیر مین اگرچہ بالکل عابد مرتاض بنگئے تھے۔ اور شب و روز مجاہدات و ریاضات مین بسر کرتے تھے، تاہم تصنیف و تالیف کا مشغلہ بالکل ترک نہ ہوا، اصول فقہ مین مستصفی جو انکی نہایت اعلی درجہ کی تصنیف ہے ۵۰۴ھ ہجری کی تصنیف ہے جس سے ایک سن بعد امام صاحب نے انتقال کیا۔

وفات

وفات

امام صاحب نے ۱۴۔ جمادی الآخرہ ۵۰۵ھ ہجری مین بمقام طابران انتقال کیا اور وہین مدفون ہوئے۔ ابن جوزی نے انکے مرنے کا قصہ اُن کے بھائی احمد غزالی کی روایت سے حسب ذیل لکھا ہے۔

[1] شرح احیاء صفحہ ۱۹ و تذکرۃ الحفاظ تذکرہ رواسی ۱۲

دوشنبہ کے دن امام صاحب، صبح کے وقت بستر خواب سے اُٹھے۔ وضو کر کے نماز پڑھی۔ پھر کفن منگوایا اور آنکھون سے لگا کر کہا "آقا کا حکم سر آنکھون پر"، یہ کہکر پانوئن پھیلا دیے۔ لوگون نے دیکھا تو دم نہ تھا[1]۔

امام صاحب کے مرنے کا تمام اسلامی دنیا کو صدمہ ہوا۔ اکثر شعرا نے مرثیے لکھے چند شعر یہ ہین۔

بکی علی حجة الاسلام حین ثوی	من کل حی عظیم القدر اشرفه
تلک الرزیة تستوی قوی جلدی	والطرف تسهره والدمع تنزفه
مقی فاعظم مفقود فجعت به	من لا نظیر له فی الناس یخلفه

اولاد

امام صاحب نے اولاد ذکور نہین چھوڑی۔ چند لڑکیان تھین جنمین سے ایک کا نام ست المنیٰ تھا، انکے اولاد کے سلسلہ کا پتہ دور تک چلتا ہے۔ فیوّمی نے کتاب المصباح مین شیخ مجد الدین سے، امام صاحب کے لقب کی نسبت، ایک روایت نقل کی ہے۔ شیخ مجد الدین چھٹی پشت مین ست المنیٰ کی اولاد مین سے تھے اور ۷۱۰ھ ہجری مین موجود تھے۔

تلامذہ

امام صاحب کے شاگرد نہایت کثرت سے تھے۔ خود امام صاحب نے ایک خط مین

امام صاحب شاگرد

[1] شرح احیاء بحوالۂ ابن جوزی صفحہ ۱۱۔ ۱۲

ایک ہزار تعداد بیان کی ہی۔ انمین سے بعض بڑے نامور گذرے ہین۔ محمد بن تومرت جسنے اسپین مین خاندان تاشقین کو مٹاکر ایک نہایت عظیم الشان سلطنت کی بنیاد ڈالی، امام صاحب ہی کا شاگرد تھا۔ علامہ ابو بکر عربی جو علماے اندلس مین شہرت عام رکھتے ہین۔ امام صاحب ہی کے شاگرد تھے۔ اس موقع پر ہم اُنکے چند ممتاز شاگردون کی ایک فہرست درج کرتے ہین۔

نام	مختصر حال
قاضی ابو نصر احمد ابن عبداللہ۔	٤٤٤ھ ہجری مین پیدا ہوے اور ٥٤٢ھ ہجری مین وفات پائی طوس مین امام صاحب سے فقہ کی تکمیل کی۔
ابو الفتح احمد بن علی۔	مدرسۂ نظامیہ مین متعدد علوم کا درس دیتے تھے ٥١٠ھ ہجری مین وفات پائی۔
ابو منصور محمد بن اسمعیل	مشہور واعظ تھے۔ حدیث سمعانی و بغوی سے پڑھی تھی۔
ابو سعید محمد بن اسعد۔	فقہ مین امام صاحب کے شاگرد تھے۔
ابو حامد محمد بن عبد الملک	فقہ امام صاحب سے پڑھی۔ حدیث مین حافظ حمیدی کے شاگرد تھے۔
ابو سعید محمد بن علی کُردی	امام صاحب کی کتاب الجام العوام کے راوی ہین۔ ادب مین مقامات حریری کے مصنف کے شاگرد تھے۔
امام ابو سعید محمد بن یحیی	مشہور عالم ہین۔ امام صاحب کی کتاب بسیط کی شرح اول

مختصر حال	نام
انھین نے لکھی۔	نیشاپوری۔
امام صاحب نے ایک خط مین لکھا ہر کہ میرے شاگردون مین یہ سب سے ممتاز ہین، شام وغیرہ کے سفر مین یہ امام صاحب کے ہمرکاب تھے۔ امام الحرمین سے بھی پڑھا تھا۔ ۵۱۳ھ ہجری مین شہید ہوئے۔	ابوطاہر امام ابراہیم۔
فن تصوف امام صاحب سے سیکھا تھا۔	ابوالفتح نصر بن محمد آذربیجانی
مشہور محدث اور سیاح تھے۔ سمعانی اور ابن الجوزی نے حدیث مین انکی شاگردی کی ۵۴۱ھ ہجری مین وفات پائی۔ امام صاحب سے فقہ پڑھی تھی۔	ابوالحسن سعد الخیر بن محمد البلنسینی۔
انکو احیاء العلوم برزبان یاد تھی ۵۲۹ھ ہجری مین وفات پائی۔	ابوطالب عبدالکریم رازی۔
یہ اس رتبہ کے شخص تھے کہ نظامیہ کے مدرس مقرر ہوئے۔	ابومنصور سعید بن محمد۔
طوس مین امام صاحب سے فقہ پڑھی۔	ابوالحسن علی بن محمد جوینی صوفی۔
امام صاحب کے نامور شاگردون مین تھے حافظ ابن عساکر محدث نے انکی شاگردی کی ۵۳۳ھ ہجری مین وفات پائی۔	ابوالحسن علی بن مطہر دینوری۔
بڑے نامور شخص ہین۔ دمشق مین امام صاحب سے تحصیل کی حافظ ابن عساکر وغیرہ انکے شاگرد ہین۔	ابوالحسن علی بن مسلم جمال الاسلام

ان[1] بزرگون کے سوا اور بہت سے شاگرد تھے۔ جنکے نام کی تفصیل کی ضرورت نہین۔

[1] یہ فہرست شرح احیاء سے لی گئی ہر

حصۂ دوم

تصنیفات

تصنیفات کے لحاظ سے امام صاحب کی حالت نہایت حیرت انگیز ہی۔ اُنھون نے کُل ۵۴-۵۵ برس کی عمر پائی۔ تقریبًا بیس برس کی عمر سے تصنیفات کا مشغلہ شروع ہوا، دس گیارہ برس صحرانوردی اور بادیہ پیمائی مین گذرے۔ درس و تدریس کا شغل ہمیشہ قائم رہا اور کبھی کسی زمانے مین شاگردون کی تعداد ڈیڑھ سو سے کم نہین رہی۔ فقر و تصوف کے مشغلے جدا۔ دُور دُور سے جو فتاوے آتے تھے اُنکا جواب لکھنا الگ۔ باانیہمہ سیکڑون کتابین تصنیف کین جن مین سے بعض بعض کئی کئی جلدون مین ہین اور گوناگون مضامین پر ہین اور جو تصنیف ہی اپنے باب مین بے نظیر ہی سچ ہی۔ ع این سعادت بزور بازو نیست۔

تصنیفات کی کثرت

مین سب سے پہلے اُنکی تصنیفات کی ایک اجمالی فہرست بترتیب حروف تہجی لکھتا ہون۔ جو طبقات سبکی اور شرح احیاء اور کشف الظنون سے ماخوذ ہی پھر خاص خاص کتابون کے کسیقدر مفصل حالات لکھون گا۔

تصنیفات کی اجمالی فہرست

حرف الف ۔ احیاء العلوم ۔ املاء علی مشکل الاحیاء ۔ اربعین ۔ الاسماء الحسنی ۔ الاقتصاد فی الاعتقاد ۔ الجام العوام ۔ اسرار معاملات الدین ۔ اسرار الانوار الانسیۃ بالایات المتلوۃ ۔ اخلاق الابرار والنجاۃ من الاشرار ۔ اسرار اتباع السنۃ ۔ اسرار الحروف والکلمات ایہا الولد ۔

حرف ب ۔ بدایۃ الہدایۃ در موعظت بسیط در فقہ ۔ بیان القولین للشافعی بیان فضائح الاباحیۃ ۔ بدائع الصنع ۔

حرف ت ۔ تنبیہ الغافلین تلبیس ابلیس تہافۃ الفلاسفہ ۔ تعلیقہ فی فروع المذہب تحصین الماخذ تحصین الادلۃ ۔ تفرقۃ بین الاسلام والزندقہ ۔

حرف ج ۔ جواہر القرآن ۔

حرف ح ۔ حجۃ الحق ۔ حقیقۃ الروح ۔

حرف خ ۔ خلاصۃ الرسائل الی علم المسائل فی المذہب ۔ اختصار المختصر للمزنی وہو احد الکتب المشہورۃ ۔

حرف ر ۔ الرسالۃ القدسیہ ۔

حرف س ۔ السر المصون رتب فیہ آیات القرآن علی اسلوب غریب ۔

حرف ش ۔ شرح دایرہ علی بن ابی طالب المسماۃ بجنۃ الاسماء ۔ شفاء العلیل فی مسئلۃ التعلیل ۔

حرف ع ۔ عقیدۃ المصباح ۔ عجائب صنع اللہ عقود المختصر وہو تلخیص المختصر للجوینی ۔

حرف غ ۔ غایۃ الغور فی مسائل الدور فی مسئلۃ الطلاق ۔ غور الدور ۔ الفہ ببغداد ۸۴ھ

حرف فا ۔ فتاوی مشتملۃ علی مائۃ وتسعین مسئلہ الفکرۃ والعبرۃ ۔ فواتح السور ۔ الفرق بین الصالح وغیر الصالح ۔

حرف ق ۔ القانون الکلی ۔ قانون الرسول القربۃ الی اللہ ۔ القسطاس المستقیم ۔ قواعد العقائد القول الجمیل فی الرد علی من غیر الانجیل ۔

حرف ک ۔ کیمیائی سعادت کیمیای سعادت مختصر ۔ کشف علوم الآخرة ۔ کنز العدہ ۔

حرف ل ۔ اللباب المنتخل فی علم الجدل ۔

حرف میم ۔ المستصفیٰ فی اصول الفقہ ۔ منخول ماخذ فی الخلافیات بین الحنفیۃ والشافعیۃ ۔ المبادی والغایات ۔ المجالس الغزالیۃ ۔ مقاصد الفلاسفہ المنقذ من الضلال ۔ معیار النظر ۔ معیار العلم فی المنطق ۔ محک النظر ۔ مشکوٰۃ الانوار ۔ مستظہری فی الرد علی الباطنیۃ ۔ میزان العمل ۔ مواہم الباطنیۃ ۔ المنہج الاعلیٰ ۔ معراج السالکین المکنون فی الاصول ۔ مسلم السلاطین ۔ مفصل الخلاف فی اصول القیاس ۔ منہاج العابدین ۔ قیل موآخر تالیفاتہ ۔ المعارف العقلیۃ ۔

حرف ن ۔ نصیحۃ الملوک فارسی ۔

حرف واو ۔ وجیز ۔ وسیط ۔

حرف ی ۔ یاقوت التاویل فی التفسیر ۴۰ جلد

مضامین کے لحاظ سے تصنیفات کی تقسیم

(مشہور تصنیفات مراد ہیں)

مضامین کے لحاظ سے تصنیفات کی تقسیم

فقہ ۔ وسیط ۔ بسیط ۔ وجیز ۔ بیان القولین للشافعی ۔ تعلیقہ فی فروع المذہب ۔ خلاصۃ الرسائل ۔ اختصار المختصر ۔ غایۃ الغور ۔ مجموعۂ فتاوی ۔

اصول فقہ ۔ تحصین الماخذ ۔ شفاء العلیل ۔ منتخل فی علم الجدل ۔ منخول ۔ مستصفیٰ ماخذ فی الخلافیات ۔ مفصل الخلاف فی اصول القیاس ۔

منطق ۔ معیار العلم ۔ محک النظر ۔ میزان العمل ۔ (یہ کتابیں یورپ میں موجود ہیں)

ـــه کشف الظنون میں لکھا ہے کہ مختصر سی کتاب ہے اور پانچ بابوں میں ہے یعنی ۔ منطق ۔ کلام ۔ قول ۔ کتابت ۔ فرض ۔

فلسفہ- مقاصد الفلاسفہ- (یورپ مین اسکا نسخہ موجود ہی)

کلام- تہافۃ الفلاسفہ- الجام العوام- اقتصاد- مستظہری- فضائح الاباحیۃ
حقیقۃ الروح- قسطاس المستقیم- القول الجمیل فی الرد علی من غیّر الانجیل- مواہم الباطنیۃ
تفرقہ بین الاسلام والزندقہ- الرسالۃ القدسیۃ-

تصوف و اخلاق- احیاء العلوم- کیمیای سعادت- المقصد الاقصیٰ-
اخلاق الابرار- جواہر القرآن- جواہر القدس فی حقیقۃ النفس- مشکوۃ الابرار- منہاج
العابدین- معراج السالکین- نصیحۃ الملوک- ایہا الولد- بدایۃ الھدایہ- مشکوۃ الانوار
فی لطایف الاخیار-

مبحوث فیہ تصنیفات

امام صاحب کے نام سے جو تصنیفات مشہور ہین- اُنمین بعض ایسے بھی
ہین جنکی نسبت بعض بزرگون کا بیان ہی- کہ درحقیقت وہ امام صاحب کی تصنیف
نہین، اس قسم کی چار کتابین ہین- منخول المضنون بہ علی غیر اہلہ- کتاب النفخ والتسویہ- سر العالمین
چنانچہ ہم ہر ایک کے متعلق تفصیل کے ساتھ بحث کرتے ہین-

منخول- یہ کتاب اصول فقہ مین ہی- کشف الظنون مین اسکو رد ابی حنیفہ کے
نام سے لکھا ہی- اور قلاید العقیان کے مصنف کا قول نقل کیا ہی کہ "وہ امام غزالی کی نہین
بلکہ محمود معتزلی کی تصنیف ہی" شمس الایمہ کردری نے اس کتاب کا رد بھی لکھا ہی، اس
کتاب مین امام ابو حنیفہ پر نہایت سختی سے حرف گیری کی ہی اور دعوی کیا ہی کہ "امام ابو حنیفہ کے

مسائل فی صدی ۹۰ غلط ہین،، چونکہ امام صاحب نے احیاء العلوم مین امام ابوحنیفہ کی نہایت مدح کی ہی۔ اسکے علاوہ ایمۂ دین کو برا کہنا۔ امام صاحب کی شان سے یون بھی بعید ہی اسلیے یہ خیال کیا گیا کہ وہ امام غزالی کی تصنیف نہین ہوسکتی۔

لیکن حقیقت یہ ہی۔ کہ صرف اس دلیل کی بناپر یہ دعوی نہین کیا جاسکتا۔ اولاً تو رجال و تاریخ کی تمام کتابون مین وہ امام صاحب ہی کی طرف منسوب کی گئی ہی ثانیاً امام صاحب کے ابتدائی حالات جسنے غور سے پڑھے ہین۔ وہ سمجھ سکتا ہی کہ ابتدا مین امام صاحب کا مزاج کسقدر مجادلہ پسند اور نکتہ چین واقع ہوا تھا۔ محدث عبد الغافر فارسی نے امام صاحب کو دونون زمانون مین دیکھا تھا۔ انکا بیان ہی کہ امام صاحب ابتدا مین نہایت جاہ پسند۔ خود پرست۔ اور مغرور تھے۔ لیکن اخیر مین انکی حالت بالکل بدل گئی اور وہ کچھ سے کچھ ہوگئے۔ منخول اسی ابتدائی زمانے کی تصنیف ہوگی ہم نے اس کتاب کو دیکھا ہی۔ خود اسکی طرز عبارت بتاتی ہی کہ وہ نشۂ شباب کے زمانے کی تصنیف ہی۔

مضنون

مضنون بہ علی غیر اہلہ۔ اس کتاب کی نسبت محدث ابن الصلاح اور علامہ ابن السبکی کا دعوی ہی کہ امام صاحب کی تصنیف نہین ہوسکتی۔ دلیل یہ ہی کہ اس کتاب کا مصنف قدم عالم انکار علم جزئیات۔ اور نفی صفات۔ کا قائل ہی، اور انہین سے ہر عقیدہ کفر کا مستوجب ہی، اس بحث کے تصفیہ کے لیے ہمکو اثبات۔ و نفی دونون جانب کی

[1] تبیین کذب المفتری للحافظ ابن العساکر۔

شہادتون کا موازنہ کرنا چاہیے۔

رجال کی جسقدر مستند کتابین۔ سب مین اس کتاب کو امام صاحب کی تصنیفات مین شمار کیا ہی اس سے بڑھکر یہ کہ خود امام صاحب نے جواہر القرآن مین جو اُنکی مسلمہ تصنیف ہی اس کتاب کا ذکر کیا ہی۔

نفی کی جانب۔ صرف یہ قیاس ہی کہ اسمین بعض مسائل ایسے مذکور ہین جو علامہ ابن الصلاح و ابن السبکی کے نزدیک، موجب کفر ہین۔ اگر انکار کے لیے صرف اسقدر قرینہ کافی ہوسکتا ہی تو احیاء العلوم مین بہت سی ایسی باتین مذکور ہین جو بعضون کے نزدیک کفر کے مستوجب ہین۔ مثلاً یہ مسئلہ کہ "موجودہ عالم سے بہتر پیدا کرنا ممکن نہین ہی، بہت سے ایمۂ حدیث کے نزدیک صاف کفر ہی اور اسی بنا پر بہت سے لوگون نے امام صاحب کی تکفیر کی لیکن احیاء العلوم مین یہ مسئلہ نہایت تصریح سے مذکور ہی چنانچہ علامہ شعرانی نے خاص اس مسئلہ پر ایک کتاب لکھی جسکا نام الاجوبۃ المرضیۃ عن ایمۃ الفقہاء والصوفیہ ہی۔[1]

اسکے علاوہ جن مسائل کو، موجب کفر قرار دیا ہی۔ وہ جس حیثیت سے موجب کفر ہین اسکا کوئی قائل نہین۔ اور جسکے لوگ قائل ہین وہ موجب کفر نہین۔ مثلاً صفات کا جو لوگ انکار کرتے ہین اُسکے یہ معنی نہین قرار دیتے کہ خدا۔ بصیر و علیم و سمیع نہین ہی بلکہ یہ معنے مراد لیتے ہین کہ خدا کی ذات ہی بصر و علم و سمع کے لیے کافی ہین یہ صفات

[1] شرح احیاء العلوم مطبوعہ مصر جلد اول صفحہ ۳۲۔

ذات سے علیحدہ نہین ہین جیسا کہ انسان اور حیوانات مین ہین۔ اس طرح کے انکار صفات۔ کو کون کفر کہہ سکتا ہی۔ اسی طرح قدم عالم اور نفی علم جزئیات کا مسئلہ ہی۔ لطف یہ کہ یہ مسائل مضنون بہ علی غیر اہلہ مین سرے سے مذکور ہی نہین۔ علامہ ابن الصلاح و ابن السبکی نے معلوم نہین کن الفاظ سے یہ مسائل مستنبط کیے یہ کتاب عام طور پر شائع ہو چکی ہی اور ہر شخص خود دیکھکر اسکا فیصلہ کر سکتا ہی۔

کتاب النفخ والتسویۃ۔ شرح احیاء العلوم[1] مین علامہ مرتضی حسینی نے اس کتاب کو جعلی قرار دیا ہی۔ لیکن کسی قسم کی کوئی دلیل نہین پیش کی۔ نہ کسی اور شخص کا قول اسکی تائید مین نقل کیا۔

سر العالمین۔ ہمارے نزدیک یہ کتاب بے شبہہ جعلی ہی۔ اسکی طرز عبارت اور انداز تحریر۔ امام صاحب کے طریقہ تحریر سے بالکل الگ ہی۔ جعلی بنانے والے نے ایک چالاکی یہ کی ہی کہ جا بجا امام الحرمین کی اُستادی کا ذکر کیا ہی اور اپنی دانست مین اس کتاب کے اصلی ثابت کرنے کی یہ بڑی تدبیر خیال کی۔ لیکن صرف یہی امر کتاب کے جعلی ہونیکی کافی دلیل ہی۔ امام صاحب کی یہ خاص عادت ہی کہ وہ اپنے اساتذہ اور شیوخ کا ذکر مطلق نہین کرتے انکی تصنیفات مین بہت سے ایسے موقع ہین جہان اُستاد یا شیخ کا ذکر کرنا ضرور تھا۔ لیکن وہ بالکل پہلو بچا جاتے ہین۔ اور تصریح کا کیا ذکر۔ کنایۃً تک نہین کرتے۔ منقذ من الضلال مین نہایت ضروری موقع پر صرف

---

[1] شرح احیاء صفحہ ۲۷ —

اسقدر کہکر رہگئے کہ شیوخ سے جسطرح مین نے تعلیم پائی تھی اُسکے مطابق مراقبہ و مجاہدہ مین مشغول ہوا۔

تصنیفات پر مختلف حیثیتون مین بحث

(۱) علامہ نووی نے بُستان مین ایک مستند شخص سے نقل کیا ہی کہ "مین نے امام غزالی کی تصنیفات اور اُنکی عمر کا حساب لگایا تو روزانہ اوسط چار کراسہ پڑا" کراسہ بجار صفحون کا ہوتا ہی۔ اس حساب سے ۱۶ صفحے روزانہ ہوئے۔ اور یہ مقدار امام صاحب کے اور مشاغل کے ساتھ درحقیقت حیرت انگیز ہی۔ علامہ طبری وابن جوزی وسیوطی کی تصنیفات کا روزانہ اوسط اس سے بھی زیادہ ہی۔ لیکن اُن بزرگون کی تصنیفات مین منقولات کا حصہ بہت ہی جسمین وہ جزکے جز دوسرون کی عبارتین نقل کرتے چلے جاتے ہین۔

تصنیفات کے موضوع

(۲) جن علوم مین امام صاحب کے تصنیفات ہین وہ فقہ۔ کلام۔ اخلاق اور تصوف ہین۔ ایک کتاب توریت و انجیل کی تحریف کے ثبوت مین ہی اسمین استدلال کا وہی طریقہ ہی جو آجکل مسلمان مصنفین کا طرز ہی۔ مین نے یہ کتاب قسطنطینیہ کے کتب خانہ ایاصوفیہ مین دیکھی تھی۔ اس کتاب سے ظاہر ہوتا ہی کہ امام صاحب توریت و انجیل سے بھی کافی وقفیت رکھتے تھے فقہ۔ وکلام۔ و تصوف مین اُنکی تصنیفات اسلام کے علمی ترقی کے بیش بہا نمونے ہین۔ اسلیے اُن پر ہم الگ مفصل ریویو لکھین گے۔

فن تفسیر کو اُنھون نے غالباً ہاتھ نہین لگایا۔ یاقوت التاویل جو اُن کی

تصنیفات مین شمار کی جاتی ہی اور جسکی ضخامت ۔۴۰ جلدون کی بیان کی جاتی ہی ہماری تحقیقات کی رو سے ایک فرضی نام ہی۔

(۳) ان تصنیفات کو خود امام صاحب کے زمانے مین اور اُنکے بعد جو مقبولیت عام حاصل ہوئی وہ نہایت تعجب انگیز ہی۔ محدث زین الدین عراقی کا قول ہی کہ "امام غزالی کی احیاء العلوم اسلام کی اعلیٰ ترین تصنیفات سے ہی" عبدالغافر فارسی جو امام صاحب کے ہمعصر اور امام الحرمین کے شاگرد تھے اُنکا بیان ہی کہ "احیاء العلوم کے مثل کوئی کتاب اس سے پہلے نہین لکھی گئی" امام نووی شارح صحیح مسلم لکھتے ہین کہ "احیاء العلوم قرآن مجید کے لگ بھگ ہی" شیخ ابو محمد کازرونی کا دعوی تھا کہ "اگر دنیا کے تمام علوم مٹا دیے جائین تو احیاء العلوم سے مین سب کو دوبارہ زندہ کردون گا" شیخ عبداللہ عیدروس کو جو بہت بڑے مشہور صوفی گذرے ہین، احیاء العلوم قریب قریب پوری حفظ تھی۔ شیخ علی نے ۲۵ دفعہ اول سے آخر تک احیاء العلوم کو پڑھا اور ہر دفعہ ختم کے بعد، فقرا اور طلبا کی عام دعوت کرتے تھے[1]۔

تعجب یہ ہی کہ تصوّف و سلوک مین جو لوگ خود امام غزالی کے ہمسر تھے وہ اُنکی تصنیفات کو الہامی تصنیف سمجھتے تھے۔ قطب شاذلی مشہور صوفی گذرے ہین ایک دن وہ احیاء العلوم ہات مین لیے ہوئے نکلے اور لوگون سے کہا جانتے ہو یہ کیا کتاب ہی، یہ کہکر اپنے اعضا پر کوڑون کے نشان دکھائے اور کہا کہ پہلے مین اس

[1] یہ تمام روایتین تعریف الاحیاء بفضائل الاحیاء مین نقل کی ہین۔

کتاب کا منکر تھا۔ آج شب کو امام غزالی نے مجکو خواب مین آنحضرت صلعم کے دربار مین پیش کیا اور اِس جُرم کی سزا مین مجکو کوڑے لگائے گئے۔ شیخ محی الدین اکبر کو زمانہ جانتا ہی وہ احیاء العلوم کو کعبہ کے سامنے بیٹھکر پڑھا کرتے تھے[1]۔

تصنیفات کے ساتھ علما کا اعتنا

امام صاحب کی تصنیفات کی مقبولیت کی بڑی دلیل یہ ہی کہ علما اور مصنفین نے جس قدر اُنکے ساتھ اعتنا کیا بہت کم تصنیفات کے ساتھ کیا ہوگا۔ فقہ مین چارون تصنیفات یعنی بسیط۔ وسیط۔ وجیز۔ وسائل۔ فقہ شافعی کے چار ارکان ہین۔ وجیز آجکل مصر مین نہایت اہتمام سے چھاپی گئی ہی۔ اِس کتاب کی سب سے پہلے امام فخر الدین رازی نے شرح لکھی پھر قاضی سراج الدین محمود ارموی المتوفی ۶۸۲ھ۔ عماد الدین۔ ابو حامد محمد بن یونس اربلی ابو الفتوح اسعد بن محمود عجلی۔ امام ابو القاسم عبد الکریم بن محمد قزوینی۔ رافعی۔ وغیرہ نے مبسوط شرحین لکھین۔ شرح احیا مین ان شرحون کی تعداد ستر کے قریب بیان کی ہی۔ امام ابو الملقن نے اُن احادیث کی تخریج مین جو وجیز مین مذکور ہین۔ ایک ضخیم کتاب سات جلدون مین لکھی جسکا نام البدر المنیر ہی۔ اس کتاب کے خلاصے حافظ ابن حجر۔ بدر بن جماعۃ بدر زرکشی۔ شہاب بوصیری۔ سیوطی وغیرہ نے لکھے۔ اِنکے سوا اور بہت سے علما و فضلا نے اِسپر شرح اور حاشیے لکھے جن کے نام کشف الظنون مین تفصیل مذکور ہین۔

اِسی طرح الوسیط پر جسکو کشف الظنون مین الرسائل کے نام سے لکھا ہی نہایت کثرت سے شروح اور حاشیے لکھے گئے۔ سب سے پہلے محی الدین جبوشانی نے ۱۶ جلدون مین

[1] شرح احیاء صفحہ ۲۸۔

شرح لکھی۔ پھر شیخ نجم الدین احمد بن علی المعروف بابن الرفعہ المتوفی ۷۱۰ سنہ ہجری نے ۶۰ جلدون
مین شرح لکھی جسکا نام المطلب رکھا۔ ابو العباس احمد قمولی المتوفی ۷۲۷ سنہ ہجری نے بھی کئی
جلدون مین ایک شرح لکھی جسکا نام البحر المحیط ہی۔ ان کے علاوہ ظہیر الدین جعفر بن یحیی
المتوفی ۶۸۲ سنہ ہجری و محمد بن عبد الحاکم و شیخ عزالدین عمر بن احمد المتوفی ۷۱۶ سنہ ہجری و
ابو الفتوح سعید بن محمود عجلی المتوفی ۶۰۰ سنہ ہجری و ابن ابی الدم المتوفی ۶۴۲ سنہ ہجری و ابن
الصلاح المتوفی ۶۴۳ سنہ ہجری و ابو الفضل محمد بن محمد القزوینی و ابن الاستاد کمال الدین احمد
ابن عبد اللہ الحلبی المتوفی ۷۱۲ سنہ ہجری و یحیی بن ابی الخیر الیمنی المتوفی ۵۵۸ سنہ ہجری و عماد الدین
عبد الرحمن بن علی القاضی المتوفی ۶۲۴ سنہ ہجری وغیرہ نے اس کتاب پر حاشیے اور شرحین
لکھین۔ ابن ملقن شافعی نے اسکی حدیثون کی تخریج کی جسکا نام تذکرۃ الاخیار
بما فی البسیط من الاخبار ہی[۱]۔

[۱] یہ تفصیل کشف الظنون ذکر وسائل فی الفروع سے ماخوذ ہی۔

امام صاحب کی تصنیفات اور یورپ

یہ عجیب بات ہی کہ امام صاحب کی تصنیفات کے ساتھ جو اعتنا یورپ نے کیا خود مسلمانون نے نہین کیا۔ بے شبہہ مسلمانون نے امام صاحب کی اکثر تصنیفات محفوظ رکھین، اور اِن پر شروح و حواشی لکھے، لیکن یہ التفات اور قدردانی صرف اُن تصنیفات کے ساتھ محدود رہی جو فقہ۔ اصولِ فقہ اور تصوّف و اخلاق کے متعلق تھین۔ عقلیات مین جو اُنکی معرکہ آرا تصنیفات ہین اور جہان آکر اُنکا اصلی جوہر کھُلتا ہی، اُنکو کسی نے آنکھ اُٹھا کر بھی نہین دیکھا بلکہ اس قسم کی کتابون کو ہمارے علما اُنکی طرف منسوب بھی نہین ہونے دیتے اور یہی وجہ ہی کہ اسلامی کتب خانون مین اُن تصنیفات کا بہت کم پتہ چلتا ہی۔ اس قسم کی ایک تصنیف مضنون بہ علی غیراہلہ ہی جسپر آگے چل کر ہم ریویو لکھین گے اسکی نسبت علامہ ابن السبکی لکھتے ہین معاذ اللہ ان یکون لہ یعنے خدا نکرے کہ یہ کتاب، امام صاحب کی ہو۔ عقلیات پر ختم نہین جس تصنیف مین اجتہاد اور آزادی رائے سے کام لیا گیا وہ مقبولِ عام نہو سکی، **منخول** جو اصولِ فقہ مین امام صاحب کی پہلی تصنیف ہی ہماری نظر سے گذری ہی۔ بڑے معرکہ کی تصنیف ہی اور چونکہ آغازِ شباب کی ہی امام صاحب اِسمین کسی امام یا مجتہد کے پابند نہین، بلکہ جو کچھ کہتے ہین نہایت بیباکی اور آزادی سے کہتے ہین۔ صرف اِس عیب کی وجہ سے یہ کتاب علما کی نظر سے گر گئی یہانتک

[1] کشف الظنون

کہ شمس الائمہ کردری اسکو محمود معتزلی کی تصنیف بتاتے ہین اور ابن حجر مکی الخیرات الحسان مین اسی خیال کی تائید کرتے ہین، احیاء العلوم مین بھی یہ چنگاریان دبی پڑی تھین اسلیے اکثر علما نے اِسکے جلانے کا حکم دیا اور اسکی تعمیل بھی کی گئی۔

برخلاف اِسکے یورپ نے اُنھین کتابون کو بڑے اہتمام سے محفوظ رکھا جسمین امام صاحب نے فلسفہ اور شریعت کے اصول مین باہم تطبیق دی تھی، یا جنمین عقلیات کے مسائل کو اپنے خاص پیرائے مین ادا کیا تھا۔

امام صاحب نے یونانی فلسفہ کے مسائل نہایت ترتیب اور عمدگی کے ساتھ ایک کتاب مین لکھے تھے جسکا نام مقاصد الفلاسفہ رکھا تھا۔ اس کتاب کا اسلامی ممالک مین آج پتہ نہین چلتا لیکن اسپین کے شاہی کتب خانے مین اسکا نسخہ موجود ہے۔ مسلمانون نے تو اس کتاب کو نظرانداز کردیا لیکن یورپ مین اِسکا عبرانی زبان مین ترجمہ بھی ہوا چنانچہ یہ ترجمہ فرانس کے کتب خانے مین آج بھی موجود ہے۔ بارھوین صدی مین اس کتاب کا ترجمہ لاٹین زبان مین ڈومینک گوندی سالیو DOMINOUEGUNUISALVI نے کیا اور وہ ۱۵۰۶ء عیسوی مین بمقام وینس چھاپا گیا۔ اصل عربی کتاب کے چند صفحے یورپ مین آجکل چھاپے گئے ہین اور میری نظر سے گذرے ہین۔ اسمین صرف منطق کے ابتدائی مسائل ہین لیکن جس وضاحت اور اختصار کے ساتھ اِن مسائل کو لکھا ہے۔ کسی مصنّف نے آجتک نہین لکھا۔

مقاصد الفلاسفہ

المنقذ

ایک دوسری کتاب مین جسکا نام المنقذ من الضلال ہی، امام صاحب نے اپنے خیالات مذہبی کے تغیرات، اور نبوت کی حقیقت لکھی ہی۔ یہ کتاب بھی مسلمانون مین قدر کی نگاہ سے نہین دیکھی گئی، لیکن، یورپ نے اِسکی بڑی قدردانی کی۔ فرانس مین اسکا ترجمہ[1] مع اصل عربی کے چھاپا گیا۔ اور مانسیو پالیا M.PALLIA اور مانسیو شمبولڈر M SCHMOELDERS. نے اپنے اُس مضمون مین جو فلسفۂ عرب پر ہی، اسکے مشکل مقامات کی تشریح کی۔

تہافت الفلاسفہ

تہافت الفلاسفہ مین امام صاحب نے یونانی فلسفہ کے مسائل باطل کیے ہین۔ اِس کتاب کا عبرانی زبان مین ترجمہ ہُوا چنانچہ اُسکا نسخہ شاہی کتب خانۂ فرانس مین موجود ہی، مانسیو شمبولڈر M.SCHMOEL DERS. اور مانسیو مونک MUNK نے اس کتاب کے مضامین پر تفصیل کے ساتھ بحث کی ہی۔

میزان العمل

منطق مین ایک اور کتاب امام صاحب کی ہی جسکا نام میزان العمل ہی، اسلامی ممالک مین یہ کتاب بالکل نایاب ہی، لیکن یورپ مین اسکے ساتھ یہ اعتنا کیا گیا کہ اِسکا عبرانی ترجمہ جو ایک یہودی مسمی بہ ابراہیم حصدائی نے کیا تھا، مانسیو گول دنتال M.COL DENTHAL نے لیپزگ مین ۱۸۳۹ء مین چھاپا۔

احیاء العلوم کے مشکل مقامات پر مانسیو ہتیزگ M. HITZIG نے حاشیے لکھے۔ اصل احیاء العلوم کا عمدہ نسخہ کتب خانہ برن BERNE مین موجود ہی۔

[1] دیکھو پروفیسر مونک کی کتاب MELANGES DE PHILOSOPHIE JUIV ET ARABE P.S. MUNK از صفحہ ۳۶۶ تا ۳۸۳ تذکرۂ غزالی

امام صاحب
کے
اشعار

امام صاحب کے زمانے مین سلجوقیون کی بدولت - فارسی شاعری اوجِ شباب پر پہونچگئی تھی، اور شاعری کا مذاق، قوم کے رگ وپے مین سرایت کرگیا تھا، امام صاحب اگرچہ شاعر نہ تھے لیکن چونکہ زمانے کا اقتضا اور لطفِ طبیعت، دونون باتین جمع ہوگئی تھین، چُپ بھی نہین رہ سکتے تھے، اس زمانے مین شاعری کے انواع مین سے دو صنف نے نہایت ترقی کی تھی۔ **قصیدہ**، اور **رباعی**، لیکن قصیدہ مدح اور خوشامد کے لیے مخصوص ہوگیا تھا اور اِسوجہ سے وہ امام صاحب کے شایانِ شان نہ تھا، البتہ رباعی انکے مذاق کے بالکل موافق تھی۔ حضرت سلطان ابوسعید ابوالخیر، اور عمرو خیام نے رباعی ہی کو حقائق و معارف کے اظہار کا ذریعہ قرار دیا تھا۔ عمرو خیام، خود امام صاحب کا معاصر تھا اور اُسی دربار سے تعلق رکھتا تھا جس سے امام صاحب وابستہ تھے۔ ان اسباب سے امام صاحب کبھی کبھی کچھ کہتے تھے تو رباعی ہی کہتے تھے چنانچہ انکی چند رباعیان ہم تذکرہ مجمع الفصحا اور روضات الجنات[1] سے نقل کرتے ہین۔

رباعیان

اے کانِ بقا درچہ بقائے، کہ نۂ	درجاے نہ ۔ کدام جائے، کہ نۂ
ای ذاتِ تو از ذات وجہت مستغنی	آخر تو کجائے د کجائے کہ نۂ

[1] یہ ایران کی ایک نئی تصنیف ہی جو ابن خلکان کی طرز پر لکھی گئی،

دیگر

کس را بسپردہ قضا راہ نشد | وز سرّ قدر ہیچ کس آگاہ نشد
ہر کس ز سر قیاس چیزے گفتند | معلوم نگشت و قصہ کوتاہ نشد

اس رباعی مین امام صاحب نے جو خیال ادا کیا ہی گرچہ سقراط کے اس قول سے ماخوذ ہی ع معلوم شد کہ ہیچ معلوم نشد * لیکن یہ خیال کچھ ایسا حکیمانہ خیال ہی کہ تمام حکما کی زبان سے بے اختیار نکل پڑا ہی۔

فارابی کہتا ہی۔

اسرار وجود خام و نا پختہ بماند | وان گوہر بس شریف نا سفتہ بماند
ہر کس ز سر قیاس چیزی گفتند | وان نکتہ کہ اصل بود نا گفتہ بماند

بو علی سینا نے اِسکو یون ادا کیا ہی۔

دل گرچہ درین بادیہ بسیار شتافت | یک موے ندانست ولے موی شگافت
اندر دل من ہزار خورشید بتافت | آخر بکمال ذرۂ راہ نیافت

امام صاحب کی رباعی فارابی سے گو کم درجہ پر ہی لیکن بو علی سینا کی رباعی سے زیادہ لطیف اور صاف ہی۔

امام صاحب کی ایک اور رباعی ہی جسمین یہ خیال ادا کیا گیا ہی کہ ارباب ظاہر کے یہان حقائق کا پتہ نہین مل سکتا فرماتے ہین۔

با جامہ نمازے بسر خم کردیم | وز آب خرابات تیمم کردیم

آن یار کہ درصومعہا گم گردیم	شاید کہ درین میکدہا دریابیم

ضبط عشق کو ایک قطعہ مین یون ادا کیا ہی۔

قطعہ

بایک طبیب محرم این راز درمیان نہ	گفتم دلا تو چندین بر خویشتن چہ پیچی
گر مہر یار داری صد مہر بر زبان نہ	گفتا کہ ہم طبیبے فرمودہ است با من

یہ عجیب حیرت انگیز بات ہی کہ امام صاحب کا فارسی زبان مین جسقدر کلام ہی حقائق و معارف سے پر ہی اور اُن کی عظمت و شان کے مناسب ہی لیکن عربی اشعار جو تذکرون مین منقول ہین۔ نہایت عامیانہ ہین۔ اور بخلاف عرب کے ایرانی مذاق کے موافق ہین۔

عربی اشعار

وحظیت منہ بلثم خدٍ ازھر	ھبنی صبوت کما ترون بزعمکم
اضحی یقابلنی بخدٍّ اشعری	انّی اعتزلت فلاتلوموا انّہ

اخیر شعر مین مذہب اعتزال اور امام اشعری کی تلمیح ہی۔

علوم و فنون

امام صاحب نے یون تو بہت سے علوم و فنون مین کتابین لکھین لیکن تخصیص کے ساتھ۔ جن علوم کو ترقی دی وہ فقہ۔ اصول فقہ۔ کلام۔ اور اخلاق ہین۔ فقہ مین اُن کی تین کتابین وسیط۔ وجیز۔ بسیط۔ شافعی فقہ کے تین ارکان ہین۔

وجیز مین جسطرح فقہ کے پیچیدہ مسائل کو سُلجھا کر لکھا ہی، اور اُنمین جو اختصار اور ترتیب پیدا کی ہی وہ امام صاحب کا حصّہ ہی۔ جسکی نظیر کسی قدیم تصنیف مین نہین ملتی۔

اصول فقہ مین امام صاحب نے بہت سے مسائل خود ایجاد کیے ہین، چنانچہ اُنکی کتاب منخول (جو ہمارے پیش نظر ہی) اِس دعوے کی دلیل بیّن ہی۔

اِس لحاظ سے اگرچہ ہمارا فرض تھا کہ ہم امام صاحب کی اُن ایجادات و استنباطات کو بتفصیل لکھتے جو اِن علوم مین، اُنسے یادگار ہین، لیکن ہمارے ناظرین کو شافعی فقہ اور اصول فقہ سے دلچسپی نہین ہو سکتی۔ اسلیے ہم امام صاحب کے اُن علمی کارنامون کے بیان کرنے پر اکتفا کرتے ہین جو علم کلام۔ اور علم اخلاق کے متعلق اُن سے ظہور مین آئے۔ ملک کا مذاق اور ملک کی حالت بھی اِسی کی مقتضی ہی کہ۔ فلسفہ آمیز علوم کے مسائل قوم کے سامنے پیش کیے جائین۔

فلسفۂ اخلاق

اور

احیاء العلوم

اسلام مین اخلاق کا فن، پند و موعظت کی حیثیت سے تو خود اسلام کے ساتھ آیا لیکن فلسفیانہ طرز پر اسکی ابتدا اُس زمانے سے ہوئی جب یونانی علوم و فنون کی کتابین عربی زبان مین ترجمہ کی گئین، ارسطو نے علم اخلاق مین دو کتابین لکھی تھین، جو بارہ [۱۲] مقالون مین تھین، پارفیریس نے جسکو اہل عرب فرفوریوس کہتے ہین انکی تفسیر کی تھی۔ حنین بن اسحاق نے عربی زبان مین اِسکا ترجمہ کیا[۱]۔ ارسطو نے ایک اور کتاب اسی فن مین فضائل نفس کے عنوان سے لکھی تھی، جسکو ابوعثمان دمشقی نے عربی زبان مین منتقل کیا۔ علامہ ابن مسکویہ نے[۲] لکھا ہی کہ ابوعثمان نے جو یونانی و عربی دونون زبانون مین نہایت کمال رکھتا تھا اِس کتاب کا ترجمہ اس خوبی سے کیا کہ ایک لفظ بھی ترجمہ سے رہ نہین گیا اور جو لفظ جس لفظ کے مقابلے مین رکھا بعینہٖ اُسی خیال کو ادا کرتا تھا جو یونانی لفظ سے پیدا ہوتا تھا۔

فلسفۂ اخلاق پر یونانی تصنیفات اور ان کے عربی ترجمے

جالینوس نے بھی بعض مسائل اخلاق پر ایک کتاب لکھی تھی جسکا موضوع یہ تھا کہ "انسان اپنے عیوب سے کیونکر واقف ہو سکتا ہی" اس کتاب کا بھی عربی زبان مین ترجمہ ہوا چنانچہ اسکے حوالے تہذیب الاخلاق ابن مسکویہ وغیرہ مین اکثر آتے ہین۔

اِن ترجمون کی مدد سے حکمائے اسلام نے اِس فن پر مستقل کتابین لکھین جنمین سے

[۱] کشف الظنون ذکر کتاب الاخلاق [۲] تہذیب الاخلاق ابن مسکویہ مطبوعۂ مصر صفحہ ۳۲

زیادہ تر قابل ذکر یہ ہین۔

حکمای اسلام کی تصنیفات

آراء المدنیۃ الفاضلۃ	حکیم ابو نصر فارابی کی تصنیف ہی یورپ مین چھپ گئی ہی، اسمین اخلاق کی بہ نسبت، سیاست کے اصول زیادہ لکھے ہین۔
کتاب البرّ والاثم	بو علی سینا کی تصنیف ہی۔ ہماری نظر سے نہین گذری لیکن اسقدر معلوم ہی کہ ایک مختصر سی کتاب ہی۔
تہذیب الاخلاق	مصنفۂ حکیم ابن مسکویہ۔ ابن مسکویہ، بو علی سینا کا معاصر، اور بہت سے فنون مین اس کا ہم پلہ تھا یہ کتاب درحقیقت یونانی فلسفۂ اخلاق کا عُصارہ ہے اکثر جگہ ارسطو و جالینوس و بروسن کے عربی ترجمون کی اصلی عبارتین نقل کردی ہین۔

یہ تمام تصنیفات فلسفیانہ انداز پر تھین، مذہب سے انکو لگاؤ نہ تھا۔

اخلاق مین مذہبی طرز کی تصنیفات

مذہبی طریقہ پر جو کتابین لکھی گئین انمین سے قوت القلوب ابوطالب مکّی۔ اور ذریعۃ الی مکارم الشریعۃ للراغب الاصفہانی۔ زیادہ مشہور ہوئین۔ قوت القلوب مین اگرچہ اخلاق کے تمام ابواب کی سرخیان قائم کی ہین تاہم وہ ایک واعظانہ تصنیف ہی۔ ذریعہ مین فلسفہ کی کچھ کچھ جھلک پائی جاتی ہی۔ لیکن وہ اس قدر کم ہی، اور کمی کے ساتھ، اُسپر مذہبی روایات کی اس قدر تہین چڑھ گئی ہین کہ دیکھنے والے کو نظر نہین آسکتی۔

یہان خودبخود یہ سوال پیدا ہوگا کہ جب فن اخلاق کا اس قدر معتدبہ ذخیرہ موجود تھا اور جبکہ ابن مسکویہ۔ بو علی سینا۔ راغب اصفہانی جیسے اہل کمال، اس فن پر، اپنے دل و دماغ کو

دونون قسم کی تصنیفات کے مقبول عام نہونے کی وجہ

صرف کر چکے تھے، تو اس بات کی کیا وجہ تھی کہ نہ یہ فن عام ہو سکا، نہ اسکے مسائل لٹریچر کے رگ و پے مین سرایت کر سکے، بلکہ جب تک امام غزالی نے اسکو اپنے آغوش تربیت مین نہین لیا، وہ اس قابل بھی نہوا کہ علوم مدوّنہ کی فہرست مین جگہ پا سکے۔

حقیقت یہ ہے کہ امام صاحب سے پہلے، جو تصنیفات اس فن کے متعلق موجود تھین، اُنمین مقبولیت اور عام رواج کی صلاحیت نہ تھی۔ جو تصنیفات فلسفیانہ انداز پر لکھی گئی تھین اُنمین ایک طرف تو یہ نقص تھا کہ مشکل پسندی کی وجہ سے عام لوگون کے استعمال کے قابل نہ تھین۔ دوسری طرف بڑی کمی یہ تھی کہ مذہبی پیرایہ نہین رکھتی تھین اور اسوجہ سے بجز ایک محدود فرقہ کے نہ عام لوگون مین رواج پا سکتی تھین، نہ اُن کے ساتھ وہ عقیدت اور گرویدگی پیدا ہو سکتی تھی جو مذہبی تصنیفات کے ساتھ مخصوص ہے۔ اِن باتون کے ساتھ ایک بڑا نقص یہ تھا کہ اُنمین بہت سے مسائل اخلاق، سرے سے مذکور نہ تھے اور جس قدر مذکور تھے وہ نہایت مجمل تھے۔

مذہبی طرز کی تصنیفات مین چونکہ فلسفہ و عقلیات کی چاشنی بالکل نہ تھی اسلیے حکما و ارباب معقول اُنسے لطف نہین اُٹھا سکتے تھے، بلکہ خود مذہبی گروہ مین جو لوگ دقیق النظر اور دقّت پسند تھے انکو یہ تصنیفات پھیکی معلوم ہوتی تھین۔

احیاء العلوم ان دونون طرز کی جامع ہے

امام صاحب نے فلسفہ و مذہب، دونون کو ترکیب دے کر احیاء العلوم تصنیف کی جسنے تمام نقص پورے کر دیے، اور وہ مقبولیت حاصل کی کہ ایک طرف تو ائمۂ اسلام، اسکو الہامات ربانی سمجھے اور دوسری طرف، ہنری لوئیس نے تاریخ فلسفہ مین اسکی

نسبت یہ لکھا کہ۔

"اگر ڈیکارٹ (یورپ مین اخلاق کے فلسفہ جدید کا بانی خیال کیا جاتا ہی) کے زمانے مین احیاء العلوم کا ترجمہ فرنچ زبان مین ہو چکا ہوتا تو ہر شخص یہی کہتا کہ ڈیکارٹ نے احیاء العلوم کو چرا لیا ہی[1]"۔

چونکہ، ارباب ذوق، اس کتاب کو تعویذ کی طرح گلے سے لگائے رہتے تھے آسانی اور تخفیف مؤنت کے لیے علمانے اسکے خلاصے لکھے کہ ہر شخص حضر و سفر مین اسکو ساتھ رکھ سکے، ان خلاصون کی تفصیل[2] یہ ہی۔

مختصرات احیاء العلوم

نام کتاب	نام مصنف
مختصر احیاء العلوم	از شمس الدین محمد بن علی عجلونی المتوفی ۸۱۳ھ ہجری شیخ خانقاہ سعید السعداء مصر۔
اسکا نام لباب الاحیاء ہی	احمد بن محمد۔ برادر امام غزالی۔
"	محمد بن سعید یمنی۔
"	شیخ ابو ذکریا یحیی۔
"	ابو العباس احمد بن موسی الموصلی المتوفی ۶۲۲ھ ہجری۔
"	حافظ جلال الدین سیوطی۔

احیاء العلوم کی خصوصیت

احیاء العلوم مین یہ عام خصوصیت ہی کہ اسکے پڑھنے سے دل پر عجیب اثر ہوتا ہی۔

[1] تاریخ فلسفہ از جارج ہنری لُوئیس۔ چوتھا ایڈیشن۔ جلد دوم صفحہ ۵۰ مطبوعہ لندن [2] کشف الظنون ذکر احیاء العلوم

ہر فقرہ نشتر کی طرح دل مین چُبھ جاتا ہی۔ ہر بات جادو کی طرح تاثیر کرتی ہی۔ ہر لفظ پر وجد کی کیفیت طاری ہوتی ہی۔ اِسکا بڑا سبب یہ ہی کہ یہ کتاب جس زمانے مین لکھی گئی خود امام صاحب تاثیر کے نشہ مین سرشار تھے، بغداد مین انکو تحقیق حق کا شوق پیدا ہوا، تمام مذاہب کو چھانا۔ کسی سے تسلّی نہین ہوئی، آخر تصوّف کی طرف رُخ کیا لیکن وہ قال کی چیز نہ تھی بلکہ سرتاپا **حال** کا کام تھا، اور اُسکا پہلا زینہ۔ اصلاح باطن اور تزکیۂ نفس تھا۔ امام صاحب کے مشاغل، اس کیفیت کے بالکل سدِّ راہ تھے، قبول عام ناموری جاہ و منزلت، مناظرات و مجادلات اور پھر تزکیۂ نفس شَتَّانَ بَیْنَہُمَا **مصرع**

این رہ کہ میروی تو بمنزل نمیرود۔

آخر سب چھوڑ چھاڑ ایک کملی پہن **بغداد** سے نکلے اور دشت پیمائی شروع کی سخت مجاہدات اور ریاضات کے بعد، بزم راز تک رسائی پائی۔ یہان پہونچکر ممکن تھا کہ اپنی حالت مین مست ہوکر تمام عالم سے بیخبر بنجاتے۔ لیکن **ع** بیادار حریفان بادہ پیما۔ کے لحاظ سے افادۂ عام پر نظر پڑی، دیکھا تو آوے کا آوا بگڑا ہوا ہی۔ امیر و غریب۔ عام و خاص، عالم و جاہل۔ رند و زاہد سب کے اخلاق تباہ ہو چکے ہین اور ہوتے جاتے ہین علما جو دلیل راہ بن سکتے تھے، طلب جاہ مین مصروف ہین۔ یہ دیکھکر ضبط نکر سکے اور اسی حالت مین یہ کتاب لکھی۔ دیباجہ مین خود لکھتے ہین کہ "مین نے دیکھا کہ مرض نے تمام عالم کو چھالیا ہی اور سعادتِ اُخروی کی راہین بند ہو گئی ہین۔ علما جو دلیل راہ تھے۔ زمانہ اُنسے خالی ہوتا جاتا ہی۔ جو رہگئے ہین وہ نام کے عالم ہین جنکو ذاتی اغراض نے اپنا گرویدہ بنالیا ہی

اور جنھون نے تمام عالم کو یقین دلادیا ہی کہ علم صرف تین چیزون کا نام ہی۔ مناظرہ (جو فخر اور نمود کا ذریعہ ہی)۔ وعظ و پند (جسمین عوام کی دلفریبی کے لیے رنگین اور مسجّع فقرے استعمال کیے جاتے ہین) فتویٰ دینا جو مقدمات کے فیصل کرنے کا ذریعہ ہی، باقی آخرت کا علم تو وہ تمام عالم سے ناپید ہو گیا ہی۔ اور لوگ اُسکو بھول بھلا چکے، یہ دیکھکر مجھسے ضبط نہو سکا اور مُہر سکوت ٹوٹ گئی۔

امام صاحب نے اِس کتاب مین جو عنوان قائم کیے وہ بالکل نئے نہ تھے، خود دیباچہ مین لکھتے ہین۔

"اس موضوع پر اور بھی کتابین تصنیف ہو چکی ہین، میری کتاب مین جو خاص خصوصیتین ہین وہ یہ ہین۔

(۱) قدیم تصنیفات مین جو اجمال تھا اُسکی تفصیل۔

(۲) پراگندہ مضامین کی ترتیب۔

(۳) طویل مضامین کا اختصار۔

(۴) مکرّر مضامین کا حذف۔

(۵) بہت سے دقیق اور غامض مسائل کا حل جنکا قدیم تصنیفات مین نام و نشان نہ تھا۔

امام صاحب نے نہایت دیانت داری اور بے نفسی سے اِس بات کو ظاہر کر دیا کہ اُنھون نے قدما کی تصنیفات سامنے رکھکر یہ کتاب لکھی، جن تصنیفات کا امام صاحب نے اشارہ کیا ہی یہ ہین۔

احیاء العلوم جن کتابون کے نمونے پر لکھی گئی۔

رسالۂ قشیریہ۔ قوۃ القلوب ابوطالب مکی۔ ذریعہ الی علم الشریعۃ للراغب الاصفہانی۔

قوۃ القلوب کا یہ انداز ہے کہ جو عنوان قائم کیا ہی، اُسکے متعلق پہلے قرآن مجید پھر احادیث - پھر صحابہ - پھر تابعین کے اقوال وافعال نقل کیے ہین - احیاء العلوم کا بھی یہی انداز ہے اور اس طرز مین قوۃ القلوب کی اِس قدر پیروی کی ہی کہ کوئی شخص دونون کتابون کا مقابلہ کرے تو امام صاحب کی نسبت اُسکو سرقہ کی بدگمانی ہوگی - دو دو چار چار سطرون مین ایک آدھ لفظ کا کہین فرق ہو جاتا ہی، بعض جگہ ایک لفظ کی جگہ، دوسرا لفظ اُسی کا مرادف لکھدیتے ہین - مثال کے طور پر ہم بعض عبارتین نقل کرتے ہین -

قوۃ القلوب اور احیاء العلوم کا باہم مشابہ ہونا

قوۃ القلوب	احیاء العلوم
رای بعض اهل الحدیث - بعض فقهاء اهل الکوفة من اهل الرّای	رای بعض العلماء اصحاب الرّای من الکوفة -
فقلت له ما فعلت فیما کُنت علیه	فقال ما رایت فیما کنت علیه
فکره وجهه و اعرض عنّی	فکره وجهه و اعرض عنه
وقال ما وجدنا شیئاً	وقال ما وجدنا شیئاً
ان احدهم لیفتی فی المسئلة	ان احدهم لیفتی فی مسئلة
فهو المفتی فهؤلاء اصحاب الاساطین	وهو المفتی وهم اصحاب الاساطین
واما عالم الخاصة فهو العالم	او عالم خاصة وهم العلماء

علامہ مرتضیٰ حسینی نے احیاء العلوم کی جو شرح لکھی ہی اسمین اکثر التزام کیا ہی کہ

احیاء العلوم کی عبارت کے ساتھ ساتھ، قوۃ القلوب کے الفاظ بھی لکھتے جاتے ہین، جس سے بآسانی اس بات کا اندازہ ہوسکتا ہے۔ اِس سے امام صاحب کی تنقیص مقصود نہین۔ بلکہ احیاء العلوم کے زمانۂ تصنیف کے متعلق ایک تاریخی بحث کا فیصلہ کرنا ہے۔

احیاء العلوم کا زمانۂ تصنیف

احیاء العلوم کی نسبت ابن الاثیر وغیرہ نے لکھا ہے کہ وہ سفر کی حالت مین لکھی گئی، اسپر بعض علما نے اِس بنا پر اعتراض کیا تھا کہ "ایک ایسی کتاب جسمین نہایت کثرت سے ہر موقع پر احادیث و آثار کے حوالے ہون سفر مین نہین لکھی جاسکتی تھی" لیکن اس بات کے معلوم ہونے کے بعد کہ احادیث و آثار کا تمامتر حصہ قوۃ القلوب سے لیا گیا ہے، یہ اعتراض خود بخود اُٹھ جاتا ہے

بہرحال، اگرچہ اسمین شبہہ نہین ہے کہ احیاء العلوم بہت کچھ قوۃ القلوب۔ رسالہ قشیریہ ذریعۂ راغب اصفہانی سے ماخوذ ہے[1]۔ اسمین بھی شبہہ نہین کہ حکماے یونان نے فلسفۂ اخلاق پر جو کچھ لکھا تھا وہ بھی امام صاحب کے پیش نظر تھا۔ یہ بھی صحیح کہ بوعلی سینا و ابن مسکویہ کی تصنیفات، اور اخوان الصفا کے رسالے بھی انکے سامنے تھے، لیکن اِن تمام تصنیفات کو احیاء العلوم سے وہی نسبت ہے جو قطرہ کو گوہر سے، سنگ کو آبگینہ سے، کاسۂ سفالین کو جام جم سے ہے۔

احیاء العلوم کو جن خصوصیتون نے تمام قدیم و جدید تصنیفات سے ممتاز کردیا ہے

[1] رسالہ قشیریہ اور قوۃ القلوب کے ماخذ ہونے کا ذکر علامہ ابن السبکی نے طبقات الشافعیہ مین تصریح کیا ہے۔ ذریعہ کا ماخذ ہونا خود دونون کتابون کے مقابلہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے۔ کشف الظنون وغیرہ مین لکھا ہے کہ ذریعہ امام غزالی کے پیش نظر رہا کرتی تھی۔ اس سے اصل حقیقت کا فی الجملہ سراغ لگتا ہے

ہم اُنکو ترتیب لکھتے ہین:-

احیاء العلوم کی خصوصیات

(۱) بڑی خصوصیت جسنے عام وخاص، عارف وجاہل۔ سب مین اُسکو مقبول بنادیا ہی یہ ہی، کہ حکمت وموعظت دونون کو ساتھ ساتھ نباہا ہی، تحریر یا تقریر کا سب سے مشکل پہلو وہان پیدا ہوتا ہی جہان ذو مختلف طبقون کے آدمیون سے خطاب کرنا

پہلی خصوصیت

پڑتا ہی۔ واعظ اپنی جادو بیانی سے ایک جم غفیر کو وجد مین لاسکتا ہی لیکن حکیمانہ طبیعت کا آدمی، اُس سے متاثر نہین ہوسکتا۔ برخلاف اسکے ایک حکیم جب معارف وحقائق پر تقریر کرتا ہی تو عوام پر اُسکا جادو نہین چلتا۔ احیاء العلوم مین یہ خاص کرامت ہی کہ جس مضمون کو ادا کیا ہی، باوجود سہل پسندی۔ عام فہمی۔ اور دلاویزی کے فلسفہ وحکمت کے معیار سے کہین اُترنے نہین پایا۔ یہی بات ہی کہ امام رازی سے لیکر ہمارے زمانے کے سطحی واعظ تک اس سے یکسان لطف اُٹھاتے ہین۔

دوسری خصوصیت

(۲) امام صاحب کے زمانے تک دستور تھا کہ فلسفہ اور متعلقات فلسفہ پر جسقدر کتابین لکھی جاتی تھین عموماً پیچیدہ اور دقیق عبارت مین لکھی جاتی تھین، اور بوعلی سینا نے تو فلسفہ کو گویا طلسم بنادیا تھا۔ اسکی وجہ کچھ تو یہ تھی کہ فلسفہ کے مسائل خود دقیق ہوتے تھے کچھ یہ کہ یونانیون کے زمانے سے یہ خیال چلا آتا تھا کہ فلسفہ کو عام فہم نکرنا چاہیے۔ کچھ یہ کہ اکثر لوگ یہ قابلیت ہی نہین رکھتے تھے کہ پیچیدہ مطالب کو آسان عبارت مین ادا کرسکین، فلسفہ کے اور اقسام کی بہ نسبت۔ فلسفۂ اخلاق۔ آسان اور سریع الفہم ہی تاہم اخلاق پر بھی جو کتابین لکھی گئی تھین مثلاً کتاب الطہارۃ لابن مسکویہ، اِشکال سے خالی نہ تھین۔

امام صاحب پہلے شخص ہین جنھون نے فلسفۂ اخلاق کے مسائل اس طرح ادا کیے
کہ دقیق سے دقیق نکتے، افسانہ اور لطائف بن گئے۔ ایک ہی مضمون کو کتاب الطہارۃ
اور احیاء العلوم دونون مین دیکھو۔ کتاب الطہارۃ مین تمکو غور۔ فکر اور خوض سے کام لینا
پڑیگا اور باوجود اسکے زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ کتاب کا مطلب تمھاری سمجھ مین آجائے۔
احیاء العلوم مین یہ معلوم بھی نہو گا کہ تم کوئی علمی کتاب پڑھ رہے ہو، تم قصہ کی طرح اُسکو
پڑھتے چلے جاؤگے، اور مضمون کی نسبت صرف یہی نہین ہو گا کہ تم اُسکو سمجھ جاؤ بلکہ
دل پر اُسکی کیفیت طاری ہو گی، اور تم سرتاپا اثر مین ڈوب جاؤگے۔

تیسری خصوصیت

(۳) اخلاق کی تعلیم مین ایک بہت بڑی غلطی ہمیشہ سے یہ ہوتی آتی ہے۔ کہ اختلافِ
طبائع وامزجہ کا لحاظ نہین کیا جاتا۔ کسی بانی مذہب کے نزدیک اگر تجرّد اور ترکِ اختلاط
پسندیدہ ہے تو وہ چاہیگا کہ تمام عالم تارک الدنیا ہو جائے۔ دوسرے کے نزدیک اگر حسنِ
معاشرت اور فیض رسانی عام زیادہ مفید ہے تو اُسکی خواہش ہوگی کہ سب اسی قالب مین
ڈھل جائین۔ لیکن چونکہ انسانی طبیعتین مختلف ہین اسلیے اس قسم کی یک طرفہ تعلیم
کا اثر خاص طبائع تک محدود رہکر۔ باقی ہزارون آدمیون کے حق مین بیکار ہو جاتا ہے۔
اس نکتے کو سب سے پہلے امام صاحب نے سمجھا۔ اُنکے اصول کے موافق اخلاق کی تعلیم
اختلافِ طبائع کے لحاظ سے ہونی چاہیے۔ جس شخص کا مزاج قدرتی طور سے
معاشرت پسند واقع ہوا ہے، اسکو ہرگز تجرّد اور ترکِ تعلقات کی تعلیم نہین کرنی چاہیے
بلکہ معاشرت کے وہ اصول اور قواعد بتانے چاہیین جسکے ذریعہ سے اُس سے وہ

نیکیان ظہورمین آئین جو معاشرت کے ساتھ مخصوص ہین۔ مثلاً صلۂ رحم۔ حاجت روائی خلق ہدایت عام۔ اسی طرح جسکا مزاج قدرۃً۔ تجرّد پسند ہی، اسکو ہرگز معاشرت کی ہدایت نہین کرنی چاہیے بلکہ گوشہ گیری، اور ترکِ تعلقات کے ایسے اصول سکھانے چاہیین جن سے وہ اعتدال سے متجاوز نہونے پائے۔

چوتھی خصوصیت

(۴) امام صاحب نے معاشرت واخلاق کی بنیاد اگرچہ تمامتر مذہب پر رکھی ہی اور اسی وجہ سے ہر عنوان کی ابتدا مین، روایات شرعیہ سے استناد کرتے ہین لیکن اس نکتہ کو ہر جگہ ملحوظ رکھا ہی کہ شارع کے کون سے افعال، رسالت کی حیثیت سے تعلق رکھتے ہین اور کون سے معاشرت اور عادت کی حیثیت سے، آدابِ طعام پر جو مستقل مضمون لکھا ہی اسمین جہان کھانا کھانے کے قاعدے لکھے ہین ایک قاعدہ یہ لکھا ہی کہ "کھانا دسترخوان پر چُن کر کھانا چاہیے، میز یا صندلی پر رکھکر کھانا نہ چاہیے"، اسکی سند مین حضرت انس کی ایک حدیث نقل کی ہی، کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی صندلی پر رکھکر کھانا نہین کھایا، پھر قدمائے سلف کا یہ مقولہ نقل کیا ہی کہ "چار چیزین بدعت ہین جو آنحضرت کے بعد ایجاد ہوئین کھانے کی میز، (یا صندلیان) چھلنی۔ اشنان۔ پیٹ بھر کھانا" ان اقوال کے بعد لکھتے ہین کہ "گو، دسترخوان پر کھانا اچھا ہی لیکن اسکے یہ معنی نہین کہ صندلی پر کھانا مکروہ یا حرام ہی۔ کیونکہ اس قسم کا کوئی حکم شریعت مین وارد نہین باقی یہ امر کہ یہ چیزین آنحضرت کے بعد ایجاد ہوئین تو یہ کوئی کلیہ نہین کہ ہر ایجاد بدعت ہی، بدعتِ ناجائز صرف وہ ہی جو کسی سنّت کے مخالف ہو، یا جس سے شریعت کا کوئی

حکم باوجود بقاے علت کے باطل ہو جائے۔ ورنہ حالات کے اقتضا کے موافق بعض ایجادات مستحب اور پسندیدہ ہین۔ صندلی پر کھانے مین صرف یہ بات ہی کہ کھانا زمین سے ذرا اونچا ہو جاتا ہی اور کھانے مین آسانی ہوتی ہی۔ اور یہ کوئی ممنوع امر نہین جن چار چیزون کو بدعت کہا گیا ہی سب یکسان نہین ہین۔ اشنان سے (ایک گھانس کا نام ہی جو صابون کے بجاے ہاتھ دھونے کے وقت استعمال کیجاتی تھی) ہاتھ دھونا تو اور اچھی بات ہی کیونکہ اسمین صفائی اور نفاست ہی، کھانا کھانے کے بعد ہاتھ دھونے کا حکم صفائی ہی کے لحاظ سے ہی، اور اشنان سے ہاتھ دھونے مین تو اور زیادہ صفائی ہی۔ اگلے زمانے مین اگر اسکا استعمال نہین کیا جاتا تھا تو اُسکی وجہ یہ ہوگی کہ اُس زمانے مین اسکا رواج نہ تھا یا وہ میسر نہ آتی ہوگی۔ یا وہ لوگ ایسے مہمات مین مشغول تھے جو صفائی پر مقدم تھے، یہان تک کہ وہ ہاتھ بھی نہین دھوتے تھے اور تلوؤن مین ہاتھ پونچھ لیا کرتے، لیکن اس سے یہ نتیجہ نہین نکلتا کہ ہاتھ دھونا مستحب نہین[1]"

یہ بات بھی قابل لحاظ ہی کہ امام صاحب نے معاشرت کے جو آداب لکھے ہین وہ ایشیائی طریقہ کی بہ نسبت، زیادہ تر مہذب ممالک کے طریقے سے ملتے ہین۔ مثلاً کھانے کے آداب مین لکھتے ہین، کھانا کسی اونچی چیز پر (عربی مین اسکو خوان کہتے ہین) رکھکر کھانا چاہیے، کھانے، باری باری سے آنے چاہیین۔ لطیف کھانا (شوربہ وغیرہ) پہلے آنا چاہیے۔ اگر اکثر مہمان آ چکے ہون اور صرف ایک دو باقی ہون تو کھانا شروع

[1] یہ تمام عبارت احیاء العلوم کا لفظی ترجمہ ہی

کردینا چاہیے، کھانے کے بعد، میوے، یا کوئی شیرینی آنی چاہیے"۔ اسی مضمون مین لکھتے ہین۔ کہ بعض لوگون کے ہان یہ طریقہ تھا کہ تمام کھانون کے نام پرچہ پر لکھکر، مہمانون کے سامنے پیش کیے جاتے تھے، انکی خاص عبارت یہ ہی ویحکے عن بعض اصحاب المروات انه کان یکتب نسخة بما یستحضر من الالوان ویعرض علے الضیفان،، اس سے معلوم ہوتا ہی کہ کارڈ آف ٹیبل کا طریقہ یورپ نے ہمین سے سیکھا ہی۔

سماع کی بحث، ادب خامس مین لکھتے ہین۔

والقیامُ عند الدخولِ للداخل لم یکن من عادةِ العرب بل کانَ الصَّحابةُ لا یقومون لرسُولِ اللّٰه صلے اللّٰه علیه وسلّم فِي بعض الاحوال کما رواهُ انسؓ ولکن اذا لم یثبت فیه نهیٌ عام فلا نریٰ به باسًا في البلادِ التي جرتِ العادةُ فیها باکرام الداخل بالقیامِ فانّ المقصودَ منه الاحترامُ والاکرام وتطییبُ القلوب به وکذلك سائر انواع المُساعدات اذا قصد بها تطییبُ القلبِ واصطلح علیها جماعةٌ فلا باس بمساعدتهم علیها بل الاحسن المُساعدة

کسی کے لیے تعظیماً کھڑا ہو جانا عرب کا طریقہ نہ تھا۔ چنانچہ صحابہ، بعض اوقات آنحضرتؐ کے لیے کھڑے نہین ہوتے تھے جیسا کہ حضرت انس سے مروی ہی۔ لیکن چونکہ اسکے متعلق کوئی نہی عام نہین وارد ہی، اسلیے جن ملکون مین اسکا رواج ہی، ہمارے نزدیک وہان قیام تعظیمی کرنا کچھ مضایقہ کی بات نہین کیونکہ اس سے مقصود تعظیم و تکریم ہی۔ اس قسم کی اور باتین بھی جو کسی قوم مین رواج پا گئی ہین، جائز بلکہ مستحسن ہین۔ البتہ جس فعل کے متعلق کوئی ایسی نہی وارد ہو جسکی تاویل نہین ہوسکتی تو وہ

الا فیما ورد فیه نهی لا یقبل التاویل-	بے شک ناجائز ہی-

پانچوین خصوصیت

(۵) ایشیائی قومون مین اخلاق کا جو بہتر سے بہتر نمونہ قرار دیا گیا ہی وہ یہ ہی کہ "انسان متواضع ہو، حلیم ہو، دشمنون سے انتقام نہ لے، سخت بات پر اُسکو غصہ نہ آئے لہو ولعب سے بالکل محترز ہو، شرمگین ہو، قناعت پسند ہو، متوکل ہو، مجلس مین بیٹھے تو چُپ بیٹھے، بزرگون کے سامنے لب نہ ہلائے، ہر شخص سے جُھک کر ملے، غرض جتنی خوبیان ہون قوت منفعلہ سے تعلق رکھتی ہون" اِسکے مقابلے مین آج شایستہ قومون کے نزدیک اخلاق کی عمدگی کا یہ معیار ہی کہ "انسان آزاد ہو- دلیر ہو- غیرتمند ہو، باحوصلہ ہو، پُرجوش ہو، مہمات امور پر اُسکی نظر ہو- ہر قسم کے جائز آرام اور لذائذ کا لطف اُٹھائے، مختصر یہ کہ جو خوبی ہو وہ قوتِ فاعلہ کا ظہور ہو-

دونون قسم کے مذکورۂ بالا اوصاف، اپنی اپنی جگہ مدح کے قابل ہین، لیکن ایک کا میلان، پست ہمتی اور دوسرے کا بلند حوصلگی کی طرف ہی، اگر کسی قوم مین صرف پہلی قسم کے اوصاف پائے جائین تو وہ کسی قسم کی ترقی نہین کر سکتی- ہماری قوم جو روز بروز تنزل کی طرف مائل ہوتی جاتی ہی، اُسکا ایک بڑا سبب یہ بھی ہی کہ علما- وعظ و پند مین جن محاسنِ اخلاق کی تعلیم دیتے ہین- اُنمین جوش- بلند ہمتی- عالی حوصلگی- آزادی دلیری، عزم و استقلال کا ذکر تک نہین آتا-

احیاء العلوم، بھی اگرچہ اس داغ سے پاک نہین چنانچہ عزم ثبات- ہمت، اور استقلال کا کوئی باب نہین باندھا ہی- تاہم محاسنِ اخلاق کی جہان تشریح کی ہی،

اس بات کا خیال رکھا ہی کہ اخلاق کا پلہ رُہبانیت، فسردہ دلی، اور پست ہمتی کی طرف جھکنے نہ پائے۔

بچون کی ابتدائی تعلیم مین۔ سیر۔ ورزش جسمانی۔ اور مردانہ کھیلون کو لازمی قرار دیا ہی، گانے کے متعلق جہان بحث کی ہی، معترضون کا یہ قول کہ "گانا لہو ولعب مین داخل ہی" نقل کرکے پہلے یہ جواب دیا ہی کہ آنحضرت نے خود حبشیون کی بازیگری ملاحظہ فرمائی تھی۔ پھر لکھتے ہین۔

علی انی اقول اللّٰهو ترویحٌ للقلب ویخفف عنه اعباء الفکر والقلوبُ اذا کرهت عمیت وترویحها اعانةٌ لها علی الجدّ المواظِبُ علیٰ نوافل الصّلوة فی سائر الاوقات ینبغی ان یتعطل فی بعضِ الاوقات فالعطلةُ معونة علی العمل واللهو معین علی الجد	اسکے علاوہ مین کہتا ہون کہ لہو ولعب، دل کو فرحت دیتا ہی، اور اس سے فکر کی تھکن کم ہو جاتی ہو دل کا یہ حال ہی، کہ جب وہ کسی چیز سے گھبرا جاتا ہی تو اندھا ہو جاتا ہی اسلیے اُسکو آرام دینا اُس کے لیے طیار کرنا ہی کہ وہ پھر کام کے قابل ہو جائے جو شخص رات دن نفلین پڑھا کرتا ہی اُسکو چاہیے کہ بعض اوقات خالی بیٹھے۔ کیونکہ خالی بیٹھنا۔ کام کرنے پر، اور کھیل کود مین مصروف ہونا سنجیدہ مشاغل کے لیے آدمی کو طیار کر دیتا ہی

کم خوری کی جہان خوبیان کی ہین، لکھتے ہین کہ "ہمنے بھوکے رہنے کے جو فضائل بیان کیے ہین اُنسے عام لوگ یہ قیاس کرین گے کہ اسمین افراط کرنا ممدوح اور پسندیدہ ہی، لیکن حاشا! یہ مقصود نہین۔ یہ شریعت کا گُر ہی کہ انسان کی خواہش نفسانی جس چیز کی طرف حد سے زیادہ راغب ہی اور اس حد تک راغب ہونا موجب فساد ہو

توشریعت اُسکے روکنے مین اس قدر مبالغہ کرتی ہی کہ جاہل آدمی سمجھتا ہی کہ خواہش انسانی کا تا امکان مٹا دینا مقصود ہی لیکن عاقل سمجھتا ہی کہ اصلی غرض اعتدال ہی۔ مثلاً ایک طرف تو طبیعت چاہتی ہی کہ جس قدر زیادہ سے زیادہ کھایا جائے کھانا چاہیے دوسری طرف شارع نے بھوکے رہنے کی نہایت فضیلت بیان کی ہی۔ اس صورت مین دونون مین مقاومت ہوکر اعتدال پیدا ہو جائے گا ؎

اخلاق کے قابلِ اصلاح ہونے کی بحث مین لکھتے ہین کہ ،، قوت غضبیہ کا زائل کرنا تہذیبِ اخلاق مین داخل نہین۔ بلکہ مقصود یہ ہی کہ سچی حمیت اور خودداری پیدا ہو۔ یعنے نہ بُزدلی ہو، نہ تہوّر ؎ پھر لکھتے ہین کہ ،، غصہ کا بالکل زائل کرنا کیونکر مقصود ہو سکتا ہی۔ خود انبیاء علیہم السلام غصہ وغضب سے خالی نہ تھے۔ آنحضرت نے فرمایا ہی کہ ،، مین آدمی ہون اور مجھکو بھی اسی طرح غصہ آتا ہی جس طرح اور آدمیون کو ،، آنحضرت کی یہ حالت تھی کہ جب آپ کے سامنے کوئی ناگوار بات کی جاتی تھی تو آپ کے رخسارے سُرخ ہو جاتے تھے، البتہ یہ فرق تھا کہ غصہ کی حالت مین بھی آپ کی زبانِ مبارک سے کوئی بیجا بات نہین نکلتی تھی۔ اِسی لیے خدا نے وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ کہا وَالْفَاقِدِيْنَ الْغَيْظَ نہین کہا ؎

امر بالمعروف ونہی عن المنکر۔ یعنے اچھی بات کی ہدایت کرنا اور بُری بات پر ٹوکنا۔ ایک شرعی حکم ہی اسکی نسبت علما کی یہ رائے ہی کہ صرف وہ شخص جو سلطانِ وقت کی طرف سے اِس خدمت پر مقرر ہی وہ اِس کام کا مجاز ہی لیکن امام صاحب نے

نہایت زور کے ساتھ اس راے کو رد کیا ہی اور لکھا ہی کہ ،، ہر شخص کا فرض ہی کہ بُری بات پر نہایت آزادی کے ساتھ گرفت کرے ۔ اسکی دلیل مین لکھتے ہین کہ خود بادشاہ اگر غلطی کرے اور اسپر گرفت کی جائے تو دو حالتین ہین ، اگر بادشاہ اسکو جائز رکھیگا ۔ تو فہاورنہ یہ اُسکا دوسرا جرم ہوگا اور اسپر وہ جدا قابلِ مواخذہ ہی "

اس بحث مین امام صاحب نے بہت سی حکایتین اِس مضمون کی نقل کی ہین کہ خلفاے عباسیہ ، اور دیگر سلاطین اسلام پر لوگون نے نہایت آزادی ، دلیری ، اور بیباکی سے گرفتین کین ، پھر اس مسئلے پر بحث کی ہی کہ بیٹے کو باپ سے ، غلام کو آقا سے ، شاگرد کو اُستاد سے ، رعایا کو بادشاہ کے ، مقابلہ مین ، امر بالمعروف کرنا جائز ہی یا نہین ، اِسکا فیصلہ یہ کیا ہی کہ ،، احتساب کے متعدد درجے ہین تجسّس ۔ اعلام ۔ وعظ و پند ۔ زجر و توبیخ ۔ دفع بالید ۔ تہدید و تخویف ۔ زد و کوب ۔ عام لوگون کے مقابلے مین یہ سب طریقے استعمال کیے جا سکتے ہین لیکن اُستاد وغیرہ کے مقابلے مین صرف دو طریقون سے کام لینا چاہیے ۔ اعلام ، اور وعظ و پند ۔

ایشیائی اخلاق کا سب سے مشتبہ اور نازک مسئلہ ۔ **توکل و قناعت** کا مسئلہ ہی ۔ اس مسئلے کی غلط فہمی نے تمام ایشیائی قومون اور خاصتہً مسلمانون کو ایک مدت سے اپاہج اور نکما بنا دیا ہی ۔ ہزارون لاکھون آدمی سمجھتے ہین کہ توکل اور قناعت کسب معاش کے چھوڑ دینے کا نام ہی ۔ انسان کو صرف خدا پر بھروسہ کرنا چاہیے ، وہ رزاقِ مطلق ہی اور روزی دینے کا خود ذمہ دار ہی خود ہات پانون ہلانے کی ضرورت نہین ۔ اس خیال نے

ہزارون لاکھون آدمیون کو مختلف صورتون مین گداگر بنا دیا ہی، چونکہ یہ مسئلہ نہایت نازک اور دقیق تھا، اور چونکہ اسکی غلط فہمی نے بہت بڑا اثر پیدا کیا تھا۔ امام صاحب نے اسپر نہایت مفصل اور مدلل بحث کی۔ اعمال المتوکلین کے لفظ سے جو عنوان باندھا ہی اسکی ابتدا اس جملہ سے کرتے ہین۔

اعلم ان العلم یورث الحال والحال یثمر الاعمال وقد یظن ان معنی التوکل ترک التکسب بالبدن وترک التدبیر بالقلب والسقوط علی الارض کالخرقة الملقاة وکاللحم علی الوضم وھذا ظن الجھال فان ذلک حرام فی الشرع۔

جاننا چاہیے کہ علم ایک کیفیت پیدا کرتا ہی اور کیفیت سے اعمال صادر ہوتے ہین بعض لوگ سمجھتے ہین کہ توکل کے یہ معنی ہین کہ اکتساب معاش کے لیے نہ ہات پانون ہلائے جائین، نہ کوئی تدبیر سوچی جائے۔ بلکہ آدمی اسطرح بیکار پڑا رہے جس طرح چیتھڑا زمین پر پڑا رہتا ہی۔ یا گوشت تختہ پر رکھا ہوا ہی لیکن یہ جاہلون کا خیال ہی کیونکہ ایسا کرنا شریعت مین حرام ہی۔

توکل کی حقیقت اور ماہیت پر امام صاحب نے ایک نہایت بسیط اور دقیق مضمون لکھا ہی، اسمین توکل کے جو معنے بیان کیے ہین وہ عام خیال سے بالکل ایک جداگانہ چیز ہی۔ وہ لکھتے ہین۔

"توکل در اصل توحید کا نام ہی۔ توحید کے اعتقاد سے ایک حالت طاری ہوتی ہی اور اس حالت کی وجہ سے وہ مخصوص افعال صادر ہوتے ہین جنکو لوگ توکل سے تعبیر کرتے ہین۔ لیکن پہلے یہ سمجھنا چاہیے کہ توحید کے چار درجے ہین۔ ۱ زبانی اقرار۔ ۲ اقرار زبانی اور اعتقاد قلبی۔ ۳ کشف کے ذریعے سے یہ مشاہدہ ہونا کہ تمام افعال، ذات باری سے صادر

ہوتے ہین، اسباب اور وسائط کو کچھ دخل نہین۔ یہ مشاہدہ ہونا کہ عالم مین ذاتِ باری

کے سِوا، اور کوئی چیز موجود ہی نہین، اِن مراتب چہارگانہ مین سے دو پہلے مدارج کو

توکل کے وجود مین کچھ دخل نہین، توکل کی ابتدا تیسرے درجے سے شروع ہوتی ہی،

یعنی جب بذریعۂ کشف یہ محسوس ہونے لگتا ہو کہ دنیا مین جو کچھ ہو رہا ہی اسکی علّت صرف

ذاتِ باری ہی، بیچ کے وسائط اور اسباب بالکل بیکار ہین (جسطرح پادشاہ کوئی حکم۔

بذریعۂ تحریر کے نافذ کرتا ہی تو کاغذ۔ قلم۔ دوات کو اس حکم کی علّت نہین کہہ سکتے) تو انسان

کی یہ حالت ہوتی ہی کہ خدا کے سوا۔ اور وسایط و اسباب اسکی نظر سے بالکل چھپ جاتے

ہین۔ اس حالت مین وہ جو کچھ کہتا ہی خدا سے کہتا ہی، جو کچھ مانگتا ہی خدا سے مانگتا

ہی، اسکا نام توکّل ہی"

امام صاحب نے توکل کے جو معنی بیان کیے وہ ایک وجدانی کیفیت یا حالت

ہی جو ارباب ذوق پر طاری ہوتی ہی بے شبہہ یہ حالت جسپر طاری ہو جائے وہ ظاہری

اسباب سے بے نیاز ہو جائے گا، لیکن آج جو لوگ توکل کے مدعی ہین کیا اس معنی کے

لحاظ سے ہین؟ کیا اُن پر یہ کیفیت طاری ہی؟ اگر نہین ہی تو اُنکو ہات پانوٗن توڑ کر،

نذر و نیاز پر زندگی بسر کرنے کا کیا حق ہی؟۔

امام صاحب نے توکل کی اصلی کیفیت مین بھی یہ جائز نہین رکھا کہ متوکل شخص اسباب

و وسایط سے دست بردار ہو جائے، وہ لکھتے ہین کہ "اسباب و وسائط کی تین قسمین ہین۔

قطعی [۱]۔ ظنی [۲]۔ احتمالی [۳]۔ قطعی مین اسباب سے قطع نظر کرنا بالکل ناجائز ہی۔

فهذا جنونٌ محضٌ وليس من التوكّل فی شیٔ فانّك ان انتظرت ان یخلق الله فیك شبعًا دُون الخبز او یخلق فی الخبز حرکةً الیك او یسخّر ملکًا لیمضغه یوصله الی معدتك فقد جهلت سُنّة الله تعالی

یہ محض جنون ہی اور اسکو توکل سے کچھ لگاؤ نہین. کیونکہ مثلاً اگر تم اس بات کے منتظر رہو کہ خدا تمکو روٹی کے بغیر سیر کردیگا. یا روٹی کو یہ قوت دیدیگا کہ وہ خود تم تک چلی آئے. یا کوئی فرشتہ مقرر کردیگا کہ روٹی کو چبا کر تمھارے معدے مین ڈال دے تو تمنے خدا کی عادت کو بالکل نہین پہچانا۔

ظنی مین بھی، اسباب سے قطع نظر کرنا توکل مین مشروط نہین۔ یہی وجہ ہی کہ حضرت خواص[1] سفر مین سُوئی۔ مقراض رسّی. اور چھاگل۔ ہمیشہ اپنے ساتھ رکھتے تھے۔

"البتہ احتمالی اسباب یعنی جن سے کبھی کبھی اتفاقیہ طور سے مقصد حاصل ہوجاتا ہی انکی تلاش وجستجو مین رہنا توکل کے خلاف ہی"

اسکے بعد لکھتے ہین۔

واعلم انّ الجلوس فی رباطات الصّوفیة مع معلومٍ بعیدٌ من التوکّل فان لم یسألوا بل قنعوا بما یحمل الیهم فهذا اقوی فی توکّلهم لکنّه بعد اشتهار القوم بذلك فقد صار لهم سوقًا فهو کدخول السُّوق ولا یکون داخل السّوق متوکّلا الا بشروطٍ کثیرةٍ کما سبق۔

خانقاہون مین مقررہ روزینے پر بسر کرنا توکل سے بعید ہی البتہ اگر سوال نہ کیا جائے اور تحف وہدایا پر قناعت کیجائے تو یہ توکل کی شان ہی لیکن جب شہرت ہوچکی تو خانقاہین بمنزلہ بازار کے ہین، اور اُنمین رہنا گویا بازار مین رہنا ہی، اور جو شخص بازار مین آتا جاتا ہو۔ وہ متوکل نہین کہا جاسکتا۔ مگر اُس حالت مین کہ اور بہت سی شرطین پائی جائین جیسا کہ ہم اوپر لکھ آئے۔

[1] ایک بزرگ درویش کا نام ہی۔

غرض امام صاحب نے توکّل کی جو حقیقت اور احکام بیان کیے، وہ وہ توکل نہین جو انسان کو کاہلی۔ مفت خوری۔ بیدست و پائی۔ مہذب گداگری سکھلاتا ہی۔ امام صاحب نے اس مضمون مین بار بار اس بات کا اعادہ کیا ہی کہ متوکل کا یہ کام نہین کہ خواہ مخواہ دوسرون کی کمائی کھائے۔

احیاء العلوم
کا
فلسفۂ اخلاق

اِن سرسری عام خصوصیتون کے بتانے کے بعد۔ ہم احیاء العلوم کے خاص فلسفہ اخلاق سے بحث کرتے ہین۔ امام صاحب نے فلسفۂ اخلاق کے ابتدائی اصول تمامتر حکمائے یونان سے لیے ہین۔ ابن مسکویہ کی کتاب تہذیب الاخلاق حکمائے یونان کے فلسفہ اخلاق کا پورا خلاصہ ہی۔ امام صاحب نے احیاء العلوم مین اخلاق کی حقیقت اُسکی تقسیم اور انواع پر جو کچھ لکھا ہی تہذیب الاخلاق کو سامنے رکھکر لکھا ہی، مثلاً خُلق کی حقیقت وماہیت سے جہان بحث کی ہی، لکھتے ہین۔

احیاء العلوم کا جسقدر حصہ حکمائے یونان سے ماخوذ

"خُلق اور خَلق قریب المعنی الفاظ ہین جو اکثر ساتھ ساتھ استعمال کیے جاتے ہین۔ مثلاً کہتے ہین کہ فلان شخص کا خُلق اور خَلق دونون اچھا ہی یعنی اُسکا ظاہر بھی اچھا ہی اور باطن بھی انسان حقیقت مین دو چیزون کا نام ہی، جسم۔ روح اور جس طرح جسم کی ایک خاص صورت اور شکل ہی روح کی بھی ہی۔ پھر جس طرح جسم کی صورت اچھی یا بری

ہوتی ہی روح کی بھی ہوتی ہی - اور جس طرح ظاہری صورت کے لحاظ سے انسان کو خوبصورت یا بدصورت کہتے ہین - روحانی صورت کے لحاظ سے اسکو خوش اخلاق یا بداخلاق کہا جاتا ہی -

منطق کے اصول کے موافق خُلق کی یہ تعریف ہی - روح مین ایسے ملکۂ راسخہ کا پایا جانا جسکی وجہ سے انسان سے اچھے یا بُرے افعال بلا تکلف آپ سے آپ سرزد ہون -

اِس تعریف مین تین قیدین ہین - ملکہ - راسخہ - افعال کا بلا تکلف سرزد ہونا پہلی قید کا یہ فائدہ ہی کہ اگر کسی شخص کی طبیعت فطرۃً سخی واقع ہو لیکن افلاس یا کسی اور مجبوری کی وجہ سے، فیاضی کا اظہار نہ کرسکتا ہو تو اُسکی سخاوت مین فرق نہین آسکتا

غرض خُلق کے وجود کے لیے افعال کا صادر ہونا شرط نہین - صرف یہ شرط ہی کہ طبیعت مین اس قسم کی کیفیت موجود ہو کہ اگر کام کرنے کے سامان اور موقع ہات آئین تو بلا تکلف، وہ کام ظہور مین آئے -

دوسری قید کا یہ نتیجہ ہی کہ اگر کسی شخص کو کبھی کبھی اتفاقیہ کسی کام کی طرف رغبت ہو تو وہ خُلق مین دخل نہین، کیونکہ اسکو ملکۂ راسخہ نہین کہ سکتے - تیسری قید کا یہ فائدہ ہی کہ کوئی شخص اگر اپنی طبیعت پر زور ڈال کر اپنے غصّے کو تھامتا ہی تو اُسکو حلیم نہین کہ سکتے کیونکہ یہ فعل اُس سے بے تکلف ظہور مین نہین

خلق کی اقسام بہت ہین لیکن اصلی ارکان جن سے اور تمام شاخین نکلتی ہین

تین[1] ہین علم۔ غضب۔ شہوت۔ انھی تینون قوتون کے اعتدال کا نام حُسن خلق ہی، کسی شخص مین اگر یہ تینون قوتین معتدل ہون تو وہ پورا خوش اخلاق ہوگا۔ اگر صرف ایک یا دو ہون تو ناتمام جس طرح کسی کے تمام اعضا خوبصورت ہون تو کامل الحسن ہوگا ورنہ ناقص۔

علم کی قوت کے اعتدال کا نام حکمت ہی اور وہ تمام اخلاق حسنہ کی بیخ و بُن ہی۔

غضب کی قوت اگر افراط و تفریط سے بالکل بری ہو یعنی اسطرح عقل کے قابو مین ہو کہ وہ جس طرف بڑھائے۔ بڑھے اور جہان رُوکے رُک جائے تو اُسکو شجاعت کہتے ہین شجاعت کی قوت مختلف مظہرون مین ظاہر ہوتی ہی اور ہر مظہر کا نام جدا ہوتا ہی۔ مثلاً خودداری۔ دلیری۔ آزادی۔ حلم۔ استقلال۔ ثبات۔ وقار۔ یہ قوت (غضب) جب اعتدال سے ہٹ کر افراط کی طرف مائل ہوتی ہی تو تہوّر بنجاتی ہی، اور اس سے سلسلہ بسلسلہ غرور۔ نخوت۔ خود پرستی۔ خود بینی وغیرہ پیدا ہوتی ہی۔ جب تفریط کی طرف جھکتی ہی تو ذلت پسندی۔ کم حوصلگی۔ بیطاقتی۔ دنارت کے قالب مین ظہور کرتی ہی۔

شہوت کی قوت مین جب کامل اعتدال ہوتا ہی تو اُسکو عفت کہتے ہین یہی صفت مختلف سانچون مین ڈھل کر مختلف نامون سے پکاری جاتی ہی یعنی جود۔ حیا۔ صبر۔ درگذر۔ قناعت۔ پرہیزگاری۔ لطیف مزاجی۔ خوش طبعی۔ بے طمعی۔ یہ صفت جب افراط و تفریط کی طرف مائل ہوتی ہی تو اُس سے۔ حرص۔ طمع۔ بے شرمی۔ فضول خرچی

---

[1] امام صاحب نے چار رُکن لکھے ہین چوتھا عدل لیکن ہمارے نزدیک صحیح نہین۔

ریا۔ اوباشی۔ رندی۔ تملق۔ حسد۔ رشک وغیرہ اوصاف پیدا ہوتے ہین۔

"عقل کی قوت معتدل رہتی ہی تو حسن تدبیر۔ جودت ذہن۔ اصابت راے پیدا کرتی ہی، جب اسمین افراط آتا ہی تو مکر۔ فریب۔ حیلہ سازی۔ عیاری وغیرہ اخلاق پیدا ہوتے ہین، تفریط ہوتی ہی تو حماقت۔ سادہ پن۔ نافہمی۔ ناعاقبت اندیشی کی صورت مین ظہور کرتی ہی"

مختصر یہ کہ محاسن اخلاق کے ارکان اصلی تین ہین۔ حکمت۔ شجاعت۔ عفت۔ جس قدر اور اخلاق حسنہ ہین سب انھی کے مختلف قالب اور مختلف مظاہر ہین"

امام صاحب نے اخلاق کی یہ تحدید اور تقسیم حکیم ابن مسکویہ کی تحقیق کے مطابق کی ہی بلکہ سچ یہ ہی کہ حکیم موصوف نے۔ اپنی کتاب تہذیب الاخلاق مین اس بحث کے متعلق جو کچھ لکھا تھا امام صاحب نے خوبی کے ساتھ۔ اُسی کو ادا کر دیا۔

امام صاحب نے اِس تحدید و تقسیم کے بعد اِس مسئلے پر بحث کی کہ اخلاق مین اصلاح و فساد کی قابلیت ہی یا نہین۔ قدماے یونان اس بات کے قائل تھے کہ انسان بالطبع شریر اور بداخلاق پیدا ہوا ہی، لیکن تربیت و تعلیم سے خوش اخلاق ہو سکتا ہی۔ رواقیین اِسکے خلاف تھے، اور انسان کو بالطبع پاکیزہ خو خیال کرتے تھے، جالینوس نے ان دونون مذہبون کو اس دلیل سے باطل کیا تھا کہ مثلاً اگر یہ فرض کیا جائے کہ تمام آدمی خلقۃً نیک ہین تو کوئی شخص، تعلیم سے بھی شریر نہین ہو سکتا، خود تو اسمین سرے سے شرارت کا مادہ ہی نہین، دوسرون سے سیکھ سکتا تھا۔ لیکن یہ پہلے فرض کر لیا گیا ہی کہ تمام

آدمی نیک ہین، اس لیے جب خود سکھلانے والے مین شرارت کا وجود نہین، تو وہ کسی دوسرے کو شرارت کی تعلیم کیونکر دے سکتا ہی؟ - جالینوس کا ذاتی مذہب یہ ہی کہ بعض انسان بالطبع شریر ہوتے ہین، بعض بالطبع نیک، بعض دونون کے بیچ بیچ مین ہوتے ہین - اور صرف یہی اخیر فرقہ اصلاح کے قابل ہوتا ہی - ارسطو نے کتاب الاخلاق مین یہ مذہب اختیار کیا ہی کہ بد اخلاقی یا خوش اخلاقی، کوئی چیز انسان کی طبعی اور جبلی نہین - جو کچھ ہی تعلیم و تربیت کا اثر ہی البتہ تعلیم و تربیت کی قابلیت کے مدارج مختلف ہین[1]-

امام صاحب نے ارسطو کی رائے اختیار کی، وہ لکھتے ہین کہ "موجودات کی دو قسمین ہین ایک وہ جو مکمل طور پر پیدا ہوئین اور ہمارے اختیار سے باہر ہین، مثلاً آفتاب - ماہتاب - زمین - دوسرے وہ جو ناقص پیدا کی گئین، اور انہین یہ قابلیت رکھی گئی ہی کہ تربیت سے کامل ہو جائین، مثلاً کسی درخت کا بیج کہ وہ اسوقت بیج ہی لیکن درخت بن سکتا ہی - اخلاقِ انسانی اسی دوسری قسم مین داخل ہین[2] - اس قدر ضرور ہی کہ تمام آدمیونکی جبلتین یکسان نہین، بعض کے اخلاق بآسانی اصلاح پذیر ہو سکتے ہین - اور بعض کے بمشکل خود اخلاق کے اقسام مین بھی باہم اختلاف ہی، شہوت، غضب، کبر و غرور، انہین سے بعض کی اصلاح آسانی سے ہو سکتی ہی، بعض کی مشکل سے "

جو حکما اخلاق کے ناقابل اصلاح ہونے کے قائل تھے انکا ایک استدلال یہ بھی تھا

---

[1] یہ تمام تفصیل، ابن مسکویہ کی کتاب تہذیب الاخلاق سے ماخوذ ہی - دیکھو کتاب مذکور مطبوعہ مصر صفحہ ۱۲ -

[2] یہ استدلال اور تشبیہ - راغب اصفہانی کی کتاب الذریعہ سے ماخوذ ہی -

کہ اس بات کی ایک مثال بھی دنیا مین موجود نہین کہ شہوت۔ غضب۔ خود پرستی وغیرہ کا بالکل استیصال ہو جائے۔ امام صاحب اسکے جواب مین لکھتے ہین کہ حاشا! ان قوی کا معدوم کرنا مقصود ہی نہین، یہ تمام قوی مصالح زندگی کے لحاظ سے پیدا کیے گئے ہین غضب کی قوت اگر بالکل مفقود ہو جائے۔ تو انسان اپنے آپ کو، دوسرون کے حملے سے نہ بچا سکے اور خود ہلاک ہو جائے۔ شہوت کی قوت جاتی رہے، تو نسل انسانی منقطع ہو جائے۔ علم اخلاق کا مقصود یہ ہی کہ یہ تمام قوی باقی رہین لیکن انمین اعتدال آجائے۔ یہی وجہ ہی کہ خدای تعالی نے قرآن مجید مین والکاظمین الغیظ کہا (غصے کے تھامنے والے) یہ نہین کہا کہ (الفاقدین الغیظ) (جنمین سرے سے غصہ نہو) اس بحث کے بعد۔ امام صاحب نے عام طور پر تہذیب اخلاق کے چند قاعدے لکھے ہین لیکن چونکہ اخلاق کی اصلاح اس بات پر موقوف ہی کہ پہلے انسان اپنے عیوب پر مطلع ہو، اسلیے اسکا ایک خاص عنوان باندھا اور عیوب سے واقف ہونے کے چار طریقے بتائے۔

(۱) شیخ طریقت سے اس بات کی درخواست کرنا کہ عیوب پر مطلع کرتے رہین۔

(۲) اپنے خالص اور بے ریا احباب سے اس بات کا خواہان ہونا کہ اُسکے عیوب پر مطلع کرتے رہین، حضرت عمر فرمایا کرتے تھے کہ خدا اُس شخص کا بھلا کرے جو میرے عیوب کا تحفہ مجکو بھیجے۔ امام صاحب یہ طریقہ لکھکر لکھتے ہین کہ "افسوس! یہ علاج آجکل کام نہین دیتا۔ احباب یا تو مداہنت کرتے ہین اور عیوب کو چھپاتے ہین، یا اس قدر بڑھا کر کہتے ہین کہ اصلی عیب کا پتہ نہین ملتا۔ طبایع کا یہ حال ہی کہ جو شخص عیوب پر مطلع کرتا ہی وہ دشمن۔ حاسد اور نکتہ چین خیال کیا جاتا ہی۔ کوئی شخص ہمارے عیوب بتاتا ہی تو ہم کہتے ہین کہ یہ

باتین آپ مین بھی تو موجود ہین، یہ خیال ہمکو اپنے عیوب کی طرف متوجہ ہونے نہین دیتا"

(۳) عیوب پر مطلع ہونے کا بڑا ذریعہ، ہمارے دشمن ہین۔ ہمارے عیب ہمکو خود نظر نہین آتے لیکن دشمن ہمارے پوشیدہ اور دقیق عیوب کی تہ تک پہونچتا ہی اور اُنکو پھیلاتا ہی، اسلیے دشمنون کی عیب گیری اپنے عیوب سے مطلع ہونے کے لیے بہت کام آسکتی ہی لیکن افسوس ہی کہ یہ تدبیر بھی ہمکو مفید نہین ہو سکتی، ہمارا نفس ہمکو سمجھاتا ہی کہ فی الواقع ہم مین یہ عیوب نہین بلکہ دشمن کو دشمنی کی وجہ سے ہماری اچھی باتین بھی بُری نظر آتی ہین یا وہ دانستہ ہمارے ہر فعل کو عیب کا لباس پہناتا ہی۔

(۴) لوگون کے اخلاق و عادات کو اپنے عیوب کا آئینہ بنایا جائے۔ چونکہ افراد انسانی کے عادات و خصائص اکثر ملتے جلتے ہوتے ہین۔ اسلیے جو عیب، اورون مین نظر آئے قیاس کرنا چاہیے کہ ہم مین بھی ہوگا۔ پھر جب زیادہ تدقیق کروگے تو اصل حقیقت ظاہر ہو جائے گی۔

امام صاحب نے عیوب سے واقفیت کے جو طریقے بتائے انمین سے دو پہلے جالینوس نے اپنی کتاب تعرف المرء عیوب نفسہ مین لکھے ہین۔ اور چوتھا یعقوب کندی کا اختراع ہی۔[1]

چونکہ امام صاحب کے نزدیک۔ اخلاق کی درستی مین تربیت کو بہت دخل ہی اور تربیت کی بنیاد اصلی بچپن کے زمانے مین پڑتی ہی۔ اسلیے امام صاحب نے بچون کی اخلاقی

---

[1] تہذیب الاخلاق ابن مسکویہ۔ مطبوعہ مصر صفحہ ۷۳۔

تربیت کے قواعد کو ایک دستور العمل کی طور پر مرتب کیا جسکا خلاصہ یہ ہی۔

بچہ مین جسوقت تمیز کے آثار ظاہر ہون اُسی وقت سے اُسکی دیکھ بھال رکھنی چاہیے، بچّے مین سب سے پہلے غذا کی رغبت پیدا ہوتی ہی، اسلیے تعلیم کی ابتدا یہین سے شروع ہونی چاہیے۔ اُسکو سکھانا چاہیے کہ کھانے سے پہلے بسم اللہ پڑھ لیا کرے، دسترخوان پر جو کھانا سامنے، اور قریب ہو اُسی کی طرف ہاتھ بڑھائے۔ ساتھ کھانے والون پر سبقت نکرے۔ کھانے کی طرف یا کھانے والون کی طرف نظر نہ جمائے۔ جلد جلد نہ کھائے۔ نوالہ اچھی طرح چبائے۔ ہات اور کپڑے کھانے مین آلودہ نہونے پائین۔ زیادہ خوری کو معیوب ثابت کیا جائے، کم کھانا معمولی کھانے پر اکتفا کرنا۔ دوسرون کو کھلا دینا، اِن اوصاف کی خوبی دل مین بٹھائی جائے۔

سفید کپڑے پہننے کا شوق دلایا جائے اور اُسکو سمجھایا جائے کہ رنگین۔ ریشمین۔ زرتار کپڑے پہننا عورتون اور مخنثون کا کام ہی۔ جو لڑکے اس قسم کے کپڑون کے عادی ہون اُنکی صحبت سے بچایا جائے۔ آرام پرستی اور ناز و نعمت سے نفرت دلائی جائے۔

جب بچے سے کوئی پسندیدہ فعل ظہور مین آئے تو تعریف کر کے اسکا دل بڑھایا جائے۔ اور اُسکو صلہ و انعام دیا جائے۔ اسکے خلاف کبھی کوئی بات ظہور مین آئے تو اغماض کرنا چاہیے تاکہ بُرے کامون کے کرنے پر دلیر نہ ہو جائے، خصوصًا جب وہ خود اِس کام کو چھپانا چاہتا ہو۔ اگر دوبارہ وہ فعل اس سے سرزد ہو تو تنہائی مین اُسکو نصیحت کرنی چاہیے اور سمجھانا چاہیے کہ یہ بہت بُری بات ہی۔ لیکن بار بار اُسکو ملامت نہ کرنی چاہیے۔ والدین کو لحاظ

رکھنا چاہیے کہ ہر وقت زجر و توبیخ نہ کرتے رہین، کیونکہ بار بار کہنے سے بات کا اثر کم ہو جاتا ہی اور بچہ زجر و توبیخ کا عادی ہو جاتا ہی۔

دن کو سونا نچاہیے۔ بستر پُر تکلف اور زیادہ نرم نہونا چاہیے۔ اس بات کی سخت تاکید رکھنی چاہیے کہ بچہ کوئی کام چھپا کر نہ کرے۔ کیونکہ بچہ اُسی کام کو چھپا کر کرتا ہی جسکو بُرا سمجھتا ہی، اسلیے جب چھپا کر کام کرنے کی عادت چھوٹے گی تو خود بخود تمام بُرائیان چھوٹ جائینگی۔

ہر روز کچھ نہ کچھ پیادہ چلنا۔ اور ورزش کرنی چاہیے تاکہ طبیعت مین فسردگی اور سُستی نہ آنے پائے۔ ہات پانوٗن کھلے نہ رکھے۔ بہت جلد جلد نہ چلے، دولت۔ مال۔ لباس۔ غذا۔ قلم دوات۔ غرض کسی چیز پر فخر کا اظہار نہ کرنے پائے۔ اگر بچہ امیر ہی اور ریاست و امارت کے اثر سے اُسکے ہمصحبت بچے اُسکو کچھ نذر و پیشکش دینا چاہین تو اُسکو سمجھایا جائے کہ کسی سے لینا حوصلہ مندی کے خلاف ہی۔ مفلس کا بچہ ہو تو اُسکے ذہن نشین کیا جائے کہ بخشش و عطا کا قبول کرنا دناءت اور کمینہ پن ہی۔

مجلس مین تھوکنا۔ جمھائی اور انگڑائی لینا۔ لوگون کیطرف پیٹھ کرکے بیٹھنا۔ پانوٗن پر پانوٗن رکھنا۔ ٹھوڑھی کے نیچے ہتیلی رکھکر بیٹھنا۔ اِن باتون سے منع کرنا چاہیے۔

قسم کھانے سے بالکل روکنا چاہیے گو سچّی قسم ہو۔ بات خود نہ شروع کرے۔ بلکہ کوئی پوچھے تو جواب دے۔ مخاطب کی بات کو توجہ سے سُنے۔ فضول گوئی۔ فحش، دشنام اور سخت کلامی سے منع کیا جائے، اور جن لوگون کو ان باتون کی عادت پڑ گئی ہو اُن کی

صحبت نہ اختیار کرنے پائے۔ مکتب سے پڑھکر نکلے تو اُسکو موقع دیا جائے کہ کوئی کھیل کھیلے۔ کیونکہ ہر وقت پڑھنے اور لکھنے مین مصروف رہنے سے دل بجھ جاتا ہی۔ ذہن کند ہوجاتا ہی۔ طبیعت اُچٹ جاتی ہی"

امام صاحب کا یہ دستور العمل۔ بالکل حکیم بروسن یونانی کے اُس ہدایت نامہ سے ماخوذ ہی جسکو ابن مسکویہ نے کتاب تہذیب الاخلاق مین حکیم موصوف کی کتاب سے نقل کیا ہی۔

یہ امر لحاظ کے قابل ہی کہ امام صاحب بچّون کو صلہ اور انعام کے قبول کرنے سے باز رکھنے کی تاکید کرتے ہین، افسوس! ہمارے زمانے کے عربی مدرسون کی بنیاد اسی پر قائم ہی کہ طلبا، کو آج فلان شخص نے قربانی کی ایک کھال عنایت کی۔ فلان شخص نے کپڑون کی دُھلائی کے پیسے بھیجدیے۔ فلان شخص نے روٹیان بھیجدین۔ طرّہ یہ کہ ان وقعات کو مدارس کی سالانہ رپورٹ مین تفصیل کے ساتھ درج کیا جاتا ہی۔ اس قسم کی تربیت سے دنائت اور پست حوصلگی کے سوا اور کیا امید کیجاسکتی ہی، چھوٹی چھوٹی باتون پر لڑنا۔ ذرا ذراسی باتون پر تکفیر کے فتوے دینا۔ نذر و نیاز پر گذارہ کرنا۔ عوام کے مذاق کا پابند رہنا، یہ سب اِسی تعلیم و تربیت کے نتائج ہین۔ امام صاحب نے تربیت کا جو طریقہ بتایا ہی، اگر اُسکی تقلید کیجائے تو اُسی قسم کے بلند حوصلہ علما پیدا ہوسکتے ہین جیسے خود امام صاحب تھے۔

امام صاحب نے اخلاق کے یہ تمام اصول و مسائل، اگرچہ فلسفہ سے لیے لیکن

طرز ادا مین وہ بات پیدا کی جو خود فلاسفہ کو نصیب نہ تھی،

امام صاحب نے فلسفۂ اخلاق پر کیا اضافہ کیا

امام صاحب نے صرف اِسی پر اکتفا نہین کیا کہ اخلاق مین فلسفہ کی آمیزش کی، بلکہ نفس فن کو اس قدر وسعت دی کہ یونانیون کا فلسفۂ اخلاق اُسکے مقابلے مین قطرہ و دریا کی نسبت رکھتا ہی۔

حکیم ابن مسکویہ نے اپنی کتاب مین جو فلسفۂ یونان کا خلاصہ ہی، اخلاقی امراض کی صرف آٹھ قسمین قرار دین۔ تہور۔ جبن۔ حرص و خمود۔ سفاہتہ و بلاہتہ۔ جور و ذلت ان امراض مین سے بھی تہوؔر و جبن کے علاج کے طریقے بتائے۔ باقی کو یا قابلِ علاج نہین سمجھا یا بے اعتنائی سے اُن پر توجہ نہین کی۔ لیکن امام صاحب نے نہایت تدقیق کے ساتھ تمام اخلاقی امراض کا استقصا کیا اور نہایت تفصیل کے ساتھ ایک ایک کی حقیقت و ماہیت، تشخیص اور علاج کے طریقے لکھے۔ حسد۔ جاہ پرستی۔ ریا۔ عُجب۔ غرور۔ غضب بخل۔ غیبت۔ کذب۔ فضول کلام۔ نمّامی۔ مزاح۔ وغیرہ وغیرہ، ایک ایک کا مستقل عنوان قائم کیا اور فلسفیانہ تدقیق کے ساتھ ہر ایک پر گفتگو کی۔

اخلاقی امراض کا استقصا، ابو طالب مکی، راغب اصفہانی اور اور اہل فن نے بھی کیا تھا، لیکن انکی تشخیص و تفحص کے متعلق امام صاحب نے جو موشگافیان اور نکتہ سنجیان کین، قدما کے ہان اسکا پتہ بھی نہین لگ سکتا۔ مثال کے طور پر اُنمین سے بعض کی تفصیل ذیل مین درج کی جاتی ہی۔

(۱) انسان کو اپنے افعال و اعمال کی نسبت، سب سے زیادہ دھوکا وہان ہوتا ہی،

جہان اُن پر بظاہر مذہبی رنگ چڑھا ہوتا ہی۔ وہ ایک کام کو مذہبی نیکی سمجھکر کرتا ہی' لیکن تہ مین کوئی اور چیز ہوتی ہی جو اُسکی مُحرّک ہوتی ہی۔

اِس نکتہ کو امام صاحب نے جس دقیقہ سنجی سے سمجھا اور جس آزادی سے ظاہر کیا۔ کبھی۔ کسی نے نہ سمجھا تھا نہ کیا تھا۔ احیاء العلوم مین ایک خاص باب اسکے لیے باندھا ہی جسکا نام کتاب ذم الغرور رکھا ہی اسمین اہل علم۔ زہّاد۔ حجّاج وغیرہ کے بہت سے عنوان قائم کیے ہین اور ایک ایک کی حقیقت کھولی ہی۔ ارباب مال کے عنوان مین لکھتے ہین۔

"اِنمین بہت سے لوگ مساجد۔ مدارس۔ خانقاہین تعمیر کرتے ہین اور سمجھتے ہین کہ یہ بڑے ثواب کا کام ہی، حالانکہ جس آمدنی سے تعمیر کی ہی وہ بالکل ناجائز طریقون سے حاصل کی گئی ہی۔ اور آمدنی جائز بھی ہو تو اُنکا مقصود، دراصل ثواب نہین بلکہ شہرت اور نام آوری ہوتی ہے، اُسی شہر مین ایسے اربابِ حاجت موجود ہوتے ہین جنکی خبرگیری کرنی، مسجد بنانے سے زیادہ موجبِ اجر ہی، لیکن اُنکے مقابلے مین یہ تعمیرات کو ترجیح دیتے ہین جسکی وجہ صرف یہ ہوتی ہی کہ تعمیرات سے جو دیرپا شہرت حاصل ہوتی ہی وہ مساکین کے دینے سے نہین ہوسکتی۔ مساجد وغیرہ کی تعمیر مین زرکثیر نقش ونگار۔ میناکاری زیب و آرایش، ہین صرف کیا جاتا ہی حالانکہ مسجد کا مقصود۔ اداے عبادت ہی۔ نہ اظہار شان و شوکت"

"بہت سے لوگ خیرات و زکوٰۃ مین ہزارون روپے صرف کرتے ہین۔ اذن عام دیا جاتا ہی۔ ہزارون فقرا جمع ہوتے ہین جو خیرات لیتے جاتے ہین اور مجمع سے نکل کر تعریفین

کرتے جاتے ہین، بعض سمجھتے ہین کہ حرمین مین خیرات کرنے سے زیادہ ثواب ہوگا۔ اس غرض سے حج پر حج کرتے ہین، اور وہان جاکر ہزارون روپے خیرات کرتے ہین، حالانکہ اس تمام داد و دہش کا اصلی محرک۔ شہرت اور نام آوری ہوتی ہی۔ ورنہ اگر محض تحصیل ثواب مقصود ہوتا تو اعلان و اشتہار کی کیا ضرورت تھی۔ اس طرح چپکے دیتے کہ کسی کو کانون کان خبر نہوتی "

صدقات و وجوہ خیر کی نسبت امام صاحب نے جو کچھ لکھا ہمارے زمانے کے بالکل حسب حال ہی، تمام ممالکِ اسلامیہ مین آج مسلمانون کے تنزل کا سب سے بڑا سبب یہی ہی کہ لاکھون کرورون روپیہ بیجا وجوہِ خیر مین صرف کردیا جاتا ہی، ہزارون لاکھون آدمی ہین جو اپنے دست و بازو سے کما کھا سکتے ہین۔ لیکن کمانے کے بجاے بھیک مانگتے پھرتے ہین اور لوگ اِنکو دے دے کر انکی عادت کو اور مستحکم کرتے جاتے ہین، شہر مین سیکڑون مسجدون کے موجود ہوتے اور نئی مسجدین بنتی جاتی ہین اور جو روپیہ اسلام کے نہایت ضروری کامون مین خرچ ہونا چاہیے تھا وہ اسمین صرف کردیا جاتا ہی۔ مدارس سے ہر سال نام کے مولوی فارغ ہوکر نکلتے ہین۔ معاش کا کوئی ذریعہ نہین ہوتا۔ دیہات مین جاتے ہین۔ اور اپنی تنخواہ کے موافق چندہ کا بندوبست کرکے جھوٹ موٹ ایک مدرسہ قائم کردیتے ہین، خود عربی عبارت بھی اچھی طرح نہین پڑھ سکتے لیکن دوسرے ہی سال، دو چار کو دستارِ فضیلت بندھوا کر شریعت کے سیاہ و سپید کا مالک بنا دیتے ہین۔ علما جانتے ہین کہ ان باتون سے اسلام کی ضرورتین پوری نہین ہوسکتین لیکن کسکا

حوصلہ ہی، کہ منبر پر چڑھکر صاف صاف کہدے کہ یہ ثواب کے کام نہین ہین، امام غزالی ہی کا دل اور جگر درکار ہی، کہ بے خوف لومتہ لائم۔ بے دریغ اس قسم کے خیالات ظاہر کرسکے۔

(۲) انسان سب سے زیادہ غلطی اُن موقعون پر کرتا ہی جہان ایک کام کے نیک و بد دونون پہلو ہوتے ہین، اور دونون پہلوؤن مین دقیق فرق ہوتا ہی۔ ان موقعون پر انسان اپنے افعال کو ہمیشہ نیکی کے پہلو پر محمول کرتا ہی اور غلطی مین پڑکر بُرائیون کا مرتکب ہو جاتا ہی۔ امام صاحب نے اس عقدہ کو نہایت دقیقہ سنجی سے حل کیا ہی، احیاء العلوم۔ کتاب ذم الغرور مین اہل علم کا جو عنوان قائم کیا ہی۔ اُسمین لکھتے ہین۔ کہ علما مین سے جو لوگ غرور مین مبتلا ہین، اُنکے متعدد گروہ ہین۔

ایک گروہ ہی جو علم و عمل کا پابند ہی۔ خبائث نفسانی کی ماہیت سے واقف ہی، یہ بھی جانتا ہی کہ شریعت نے اِن اوصاف کو بہت بُرا کہا ہی، لیکن اپنے نفس کی نسبت اسکے خیال مین بھی نہین آتا کہ وہ اِن اوصاف سے آلودہ ہو سکتا ہی۔ اور جب اُسپر ان باتون کے آثار ظاہر ہوتے ہین تو اُسکا نفس عجیب عجیب تاویلون سے اُسکو دھوکے دیتا ہی۔ تکبّر اور شہرت پسندی کو وہ اسپر محمول کرتا ہی کہ یہ کبر اور طلب جاہ نہین بلکہ اسلام کی عزّت ہی، وہ اپنے دل مین کہتا ہی کہ ذلیل لباس پہننا۔ مجالس مین نیچے بیٹھنا معمولی حیثیت سے رہنا، مین بے تکلّف گوارا کرسکتا ہون لیکن اس سے مذہب کے اعزاز مین فرق آتا ہی، اور دشمنانِ دین کی نظر مین عُلما کی شان گھٹتی ہی، اسلام کی عزّت، علم کا شرف، مذہب کی تائید، اہلِ بدعت کی تذلیل، بغیر اسکے کیونکر ہو سکتی ہی کہ حوصلہ مندی

اور بلند نظری سے زندگی بسر کیجائے"۔ ہمعصرون کو رشک و حسد کی وجہ سے بُرا کہتا ہی اور
اُن پر ردّ و قدح کرتا ہی لیکن غلطی سے سمجھتا ہی کہ یہ حق پرستی کا جوش ہی۔ اور منکرین حق کے
مقابلے مین سکوت کیونکر اختیار کیا جاسکتا ہی" وہ اپنے زہد و اتقا کا اظہار کرتا ہی اور اُسکو
ریاکاری نہین قرار دیتا بلکہ سمجھتا ہی کہ اگر اعمال و افعال کا نمونہ لوگون کو نہ دکھایا جائے
تو اُنکو اچھّے کامون کی ترغیب کیونکر ہوسکتی ہی" اُسکا دل اُسکو سمجھاتا ہی کہ لوگون کو میری
پیروی سے ہدایت ہوگی تو مجکو اِسکا ثواب حاصل ہوگا، اِسلیے مقتدا ہونے سے مجکو جو غرض
ہی صرف یہ ہی کہ ہدایت کا ثواب مجکو حاصل ہو" سلاطین کے دربارون مین آمد و رفت رکھتا
ہی اور اُنکی تعظیم و تکریم کرتا ہی، اور جب اُسکے دل مین اتفاقاً خیال گذرتا ہی کہ "ظالم
بادشاہون کی تعظیم جائز نہین"، تو اُسکا نفس اُسکو سمجھاتا ہی کہ خدانخواستہ اپنے لیے
سلاطین سے مال و زر حاصل کرنا مقصود نہین۔ البتہ یہ مجبوری ہی کہ ہزارون آدمیون
کا نفع و ضرر اِنھی سلاطین کے ہات مین ہی، اِسلیے جب تک اُن سے میل جول
نہ رکھا جائے۔ خلق اللہ کو فائدہ پہونچانا ناممکن ہی۔

چونکہ اِن تمام موقعون مین نیکی کا بھی پہلو نکل سکتا ہی، امام صاحب نے ہر موقع پر اسکی
تمیز کرنے کے دلائل اور علامات بتائے ہین۔ مثلاً ریاکاری کی شناخت کا یہ طریقہ بتایا ہی۔
کہ کوئی اور باعمل عالم۔ وہان آئے اور تمام آدمی اُسکا عمدہ نمونہ دیکھکر اُسکے پیرو بنجائین، اس
صورت مین اگر یہ شخص ریاکار نہین ہی تو اسکو خوشی حاصل ہونی چاہیے کیونکہ اسکا مقصد
صرف خلق کی ہدایت تھی اور وہ بوجہ احسن حاصل ہوگئی۔ لیکن ایسا نہین ہوتا بلکہ جس قدر وہ

دوسرا عالم زیادہ مقبول اور زیادہ مقتدائے خلق ہوتا جاتا ہی اور جس قدر اس شخص کے پیرؤون کی تعداد کم ہوتی جاتی ہی، اُسی قدر اِسکو زیادہ رشک اور جلن ہوتی ہی۔

تقرّب سلاطین مین بھی یہی معیار ہی۔ فرض کرو کہ کوئی اور عالم دربار مین تقرّب حاصل کرے، اور اُس سے بڑھکر خلق کی حاجت روائی مین مصروف ہو۔ تو کیا اِس شخص کو خوشی حاصل ہوگی؟۔

امام صاحب نے جو کچھ لکھا ہی ہمارے زمانے سے اُسکو مطابق کرو تو گمان ہوگا کہ اِسی زمانے کو دیکھکر لکھا ہی، تمام ہندوستان مین نہایت چھوٹے چھوٹے اختلافات مذہبی پر نزاعین قائم ہین۔ فریقین کے علما۔ ایک دوسرے کی تکفیر و تفسیق کرتے ہین تصنیفات مین۔ گالیون کی بھرمار ہوتی ہی۔ مقدمات دائر ہوتے ہین۔ لندن تک جانے کی نوبت پہونچتی ہی، اور پھر دونون فریق کے علما سمجھتے ہین کہ جو کچھ کیا جارہا ہی نصرتِ دین، حمایتِ مذہب اور احقاقِ حق، کے لیے کیا جارہا ہی۔

(۳) بعض اخلاقی صفات مین باہم اس قدر نازک اور دقیق فرق ہی کہ اُنمین امتیاز کرنا نہایت مشکل ہی، آجکل لوگون کی عام بداخلاقی کا بہت بڑا سبب یہی ہی، کہ وہ ان صفات مین تمیز نہین کرسکتے اور اِس وجہ سے غلطی سے اُنمین مبتلا ہوتے ہین، بخل و کفایت شعاری، سخاوت اور اسراف۔ پست ہمتی اور قناعت۔ دنائت اور تواضع، غرور و خودداری، اس قسم کے ملتے جلتے اوصاف ہین کہ مشکل سے انمین تفرقہ ہوسکتا ہی، ہزارون آدمی اسراف مین مبتلا ہین اور خیال کرتے ہین کہ سخی ہین۔ پست ہمت ہین اور سمجھتے ہین کہ قانع ہین، دنی ہین اور جانتے

ہین کہ متواضع ہین۔ متکبر ہین اور اُنکو یقین ہی کہ خود دار ہین۔

امام صاحب نے ان مشتبہ الصورۃ اوصاف کو نہایت نکتہ سنجی سے تحلیل کیا ہی اور انکے باہمی فرق بتائے ہین۔ مثلاً بخل کی حقیقت سے جہان بحث کی ہی لکھتے ہین۔

"بخل کی مختلف تعریفین کی گئی ہین۔ ایک گروہ نے یہ تعریف کی ہی کہ "نفقۂ واجب کا نہ ادا کرنا بخل ہی" لیکن یہ تعریف صحیح نہین۔ کوئی شخص اگر صرف ایک رتی کی کمی کی وجہ سے قصّاب سے گوشت لے کر واپس کر آئے، تو وہ ضرور بخیل سمجھا جائے گا حالانکہ اُسنے اداے واجب مین کمی نہین کی۔

بعض لوگون نے یہ تعریف کی ہی کہ "جس شخص کو، روپیہ پیسہ دینا گران گذرے وہ بخیل ہی" لیکن یہ تعریف بھی صحیح نہین، نہایت قلیل مقدار کا دینا بخیل کو بھی گران نہین گذرتا۔ اور سخی سے سخی آدمی بھی حد سے زیادہ دینا گوارا نہین کرسکتا۔

سخاوت کی بھی مختلف تعریفین کی گئی ہین مثلاً بے مانگے دینا، دیکر احسان نہ رکھنا، سائل کو دیکھکر خوش ہونا، لیکن یہ تمام تعریفین بھی ناتمام ہین۔

حقیقت یہ ہی کہ مال اسلیے بنا ہی کہ ضرورت اور حاجت کے موقع پر استعمال کیا جائے، استعمال کے تین طریقے ہو سکتے ہین، ضرورت کے موقع پر نہ صرف کیا جائے، بے ضرورت صرف کیا جائے۔ صرف ضرورت کے موقع پر صرف کیا جائے، پہلا بخل ہی۔ دوسرا اسراف، اور تیسرا سخاوت۔ اس تعریف مین بھی اس قدر اجمال باقی رہتا ہی کہ ضرورت اور حاجت کی کیا تشریح ہو گی؟ جس چیز کو سخی ضروری سمجھتا ہی، بخیل اسی چیز کو غیر ضروری سمجھتا ہی،

اسیلیے پہلے خود ضرورت کی حقیقت سمجھنی چاہیے۔ ضرورت کی دو قسمین ہین۔ ضرورتِ شرعی
ضرورت رواج وعادت۔ ضرورت شرعی سے وہ تمام حقوق مراد ہین جو شرعاً واجب ہین
مثلاً زکوٰۃ۔ صدقہ۔ نفقۂ اولاد۔ ضرورتِ رواج کے یہ معنی کہ ذرا ذرا سی چیزون مین تنگدلی
نہ کیجائے۔ لیکن اسکا معیار اشخاص، اور حالات کے لحاظ سے مختلف ہوتا رہتا ہی۔ ایک
امیر کے لیے دو چار پیسے ذراسی چیز ہین، لیکن غریب کے لیے اتنا ہی بہت ہی۔ اجنبیون سے
جن چیزون مین تنگدلی کیجاسکتی ہی آل واولاد سے نہین کیجاسکتی۔ باپ۔ چچا۔ بھائی
مامون کے مراتب مین جس قدر اختلاف ہی اسی لحاظ سے، اُنکے ساتھ بخل وسخا کے مراتب
مین بھی اختلاف ہوتا جاتا ہی۔ باپ سے جس چیز کا دریغ رکھنا بخل ہی۔ ممکن ہی کہ چچا کے اعتبار
سے وہ بخل نہو۔ اسی طرح کھانے۔ کپڑے۔ مکان، سامانِ آرایش۔ ہر ایک کی حالت جدا
ہی۔ ایک چیز مین جس حد تک کی تنگ ورزی بخل ہی، دوسری مین نہین ہی، اس بنا پر بخل
کی یہ تعریف ہی کہ،، مال کو اُس چیز کے مقابلے مین دریغ رکھا جائے جو درحقیقت مال سے
زیادہ عزیز ہی،، مثلاً، عزت وآبرو۔ ناموس۔ صلۂ رحم۔ وغیرہ وغیرہ۔

سخاوت کے لیے یہ ضروری ہی کہ جو کچھ دیا جائے، کسی امید۔ طمع۔ مبادلہ شکرگذاری۔
مدح وثنا کے خیال سے نہ دیا جائے، کیونکہ بلامعاوضہ دینا سخاوت کی پہلی شرط ہی، اور مذکورۂ
بالا چیزین۔ معاوضہ ہی کی مختلف صورتین ہین۔

(۴) بعض اخلاقی امراض ایسے ہین جنکے بہت اقسام ہین، اور اُن اقسام مین سے
بعض ایسے دقیق ہین جنکو مریض ایک طرف۔ طبیب بھی مشکل سے پہچان سکتا ہی۔ قدما کی

تصنیفات مین ان امراض کا مطلق پتہ نہین لگتا، امام صاحب نے نہایت تدقیق سے
انکی تشریح کی ہی، مثلاً ریا کے ذکر مین لکھتے ہین، ریا کی تین قسمین ہین جلی و خفی و اخفی۔ مثلاً ایک
شخص صرف لوگون کے دکھانے کی غرض سے عبادت کرتا ہی، یہ ریائے جلی ہی۔ ایک اور
شخص ہی جو دکھانے کی غرض سے عبادت نہین کرتا ہی بلکہ گھر مین جب تنہا رہتا ہی اور کسی
کو خبر بھی نہین ہو سکتی تب بھی اُسکی عبادت قضا نہین ہوتی لیکن جب اتفاقاً گھر مین کوئی مہمان
آجاتا ہی تو ادائے عبادت مین جس قدر اُسکا دل لگتا ہی، اور جس آسانی سے خود بخود اُس سے
عبادت ادا ہوتی ہی تنہائی کی حالت مین نہین ہوتی تھی۔ یہ ریائے خفی ہی۔ ایک اور شخص ہی جو
کسی کے دکھانے کے لیے عبادت نہین کرتا۔ نہ کسی مہمان وغیرہ کے آنے سے اسکی حالت
مین کچھ فرق آتا۔ لیکن جب لوگون کو اُسکی عبادت گذاری کی اطلاع ہوتی ہی تو اُسکے دلمین
آپ سے آپ ایک قسم کی خوشی پیدا ہوتی ہی یہ ریای اخفی ہی کیونکہ اس خوشی کا اصلی سبب
صرف یہ ہی کہ دل مین ریا کی کیفیت موجود تھی، موقع پا کر ظاہر ہو گئی جس طرح پتھر مین آگ
چھپی ہوتی ہی اور چقماق کے اشارے سے باہر نکل آتی ہی۔ یہ بھی اُسی ریا کا اثر ہی کہ باوجود
اسکے کہ انسان لوگون سے چھپا کر عبادت کرتا ہی، اور چاہتا ہی کہ کسی کو اطلاع نہونے
پائے۔ تاہم اس بات کا متوقع رہتا ہی کہ لوگ اُس سے ادب و تعظیم کے ساتھ پیش آئین،
اگر کسی موقع پر اسکے خلاف پیش آتا ہی تو اُسکو گران گذرتا ہی، اور رنج ہوتا ہی۔ یہ اس بات
کی علامت ہی کہ اُسکے دل مین ریا کا اثر موجود ہی، کیونکہ بالفرض اگر وہ عبادت گذار نہوتا تو
لوگون سے اُسکو ادب و تعظیم کی توقع نہوتی، اس سے معلوم ہوا کہ درحقیقت یہی توقع تھی

ریائے جلی

ریای خفی

ریای اخفی

جسنے اُس سے عبادت کرائی تھی۔

ریاے خفی کی اور بھی صورتین ہین۔ مثلاً ایک عالم تنہا نماز پڑھ رہا تھا۔ اس اثنا مین اور لوگ آگئے، عالم کو خیال آیا کہ چونکہ مجکو لوگ مقتدا سمجھتے ہین اور ہر بات مین میری تقلید کرتے ہین، اسلیے مین اگر زیادہ خشوع وخضوع سے نماز پڑھونگا، تو لوگون پر اسکا اثر اچھا ہوگا اور وہ بھی خشوع وخضوع کے پابند ہونگے، اِس خیال سے اُسنے نہایت خضوع وخشوع سے نماز پڑھنی شروع کی۔

اس سے دقیق تر یہ صورت ہی کہ اُس عالم کو اس عیب پر اطلاع ہوگئی، وہ سمجھ گیا کہ میرا خضوع وخشوع درحقیقت لوگون کے دکھانے کے لیے ہی اور یہی وجہ ہی کہ جب مین مجمع مین ہوتا ہون۔ اُسی وقت مجھ سے خضوع وخشوع ظاہر ہوتا ہی۔ اس خیال سے اسنے خلوت اور تنہائی مین بھی خشوع وخضوع سے نماز پڑھنی شروع کی، یہ بھی ریا ہی کیونکہ اصل مین جو چیز خضوع وخشوع کی محرک ہوئی، وہ ریا ہی ہی، صرف اِس قدر فرق ہی کہ جلوت وخلوت دونون کی حالت یکسان ہوگئی۔ بلکہ خلوت کی درستی کا اصلی محرک بھی یہی جلوت کی حالت ہی[1]۔

اخلاقی امراض کا علاج

یہ تمام مباحث، امراض اخلاقی کی تشخیص اور تعین سے متعلق تھے، انکے بعد علاج کا مرحلہ ہی۔ حکماے یونان نے جیساکہ ابن مسکویہ نے اپنی کتاب مین بیان کیا ہی۔ علاج کے دو طریقے قرار دیے تھے۔

---

[1] ریا کی یہ دونون صورتین امام صاحب نے ... کے بیان مین لکھی ہین۔

(۱) ہر مرض کا علاج بالضد کیا جائے مثلاً کوئی شخص بخیل ہی تو اُسکو بتکلف سخاوت کرنی چاہیے تاکہ رفتہ رفتہ تمرین و استمرار سے خودبخود اُس سے فیاضانہ افعال سرزد ہونے لگین۔

(۲) چونکہ تمام امراض کی اصلی بنیاد دو چیزین ہین غضب و جُبن۔ اسلیے اِن دو مرضون کا علاج تمام امراض کا علاج ہی غضب جن اسباب سے پیدا ہوتا ہی وہ آٹھ ہین۔ عُجب۔ غرور۔ ہزل۔ مزاح۔ وغیرہ وغیرہ۔ پھر اِن آٹھون کے دفع کرنے کے طریقے بتلائے ہین اور اُسکے بعد جُبن کا علاج بتایا ہی۔

امام صاحب نے علاج کے پہلے طریقے مین بالکل یونانیون سے اتفاق کیا چنانچہ نہایت تفصیل و توضیح سے اُسکو اپنی عبارت مین ادا کیا ہی۔ لیکن وہ اِس رائے کو تسلیم نہین کرتے کہ تمام امراض صرف غضب یا جُبن سے پیدا ہوتے ہین، ممکن ہی کہ تمام امراض کا سلسلہ کھینچ تان کر انھی دونون چیزون سے ملا دیا جائے لیکن امام صاحب کے نزدیک ہر مرض کے اسباب جدا ہین۔

امراض اخلاقی کے اسباب اور علاج

حقیقت یہ ہی کہ امام صاحب کا اصلی کارنامہ جسنے اُنکی کتاب کے آگے، تمام حکما اور قدما کی تصنیفات کو حقیر کر دیا ہی۔ یہی ہی کہ اُنھون نے نہایت نکتہ سنجی۔ اور دقت نظر سے ہر مرض کے اسباب الگ الگ تحقیق کیے اور اُن کے علاج لکھے۔ نمونہ اُسکا ذیل کی مثالون سے معلوم ہوگا۔

غیبت

یعنے کسی کے پیٹھ پیچھے اُسکا تذکرہ اسطرح کرنا کہ اگر وہ خود سنتا تو پسند نکرتا۔

یہ مرض جس قدر مسلمانون مین پھیلا ہوا ہی دنیا کی کسی قوم، کسی فرقہ، کسی مذہب مین اُسکی نظیر نہین ملسکتی، مسلمانون کو بالفرض، اگر بزورِ حکومت، اس مشغلے سے روک دیا جائے تو دفعتہً، اُنکی تمام مجلسین بے لطف اور سرد ہو جائینگی، کیونکہ اُن کی گرمی صحبت کا سب سے بڑا سرمایہ یہی ہی - طرہ یہ ہی کہ یہ سب جانتے ہین کہ یہ مذموم چیز ہی لیکن اسمین کچھ ایسی دلچسپی ہی کہ چھوڑی نہین جاسکتی، اسکے علاج کے لیے سب سے مقدم یہ ہی کہ مرض کے اسباب پر غور کیا جائے - امام صاحب نے نہایت تدقیق اور غور سے اُسکے اسباب کی تشریح کی ہی - وہ لکھتے ہین -

غیبت کے اسباب

"غیبت کے اسباب بہت سے ہین اُنمین سے آٹھ، عام طور پر سب مین پائے جاتے ہین اور تین مذہبی لوگون اور خواص کے ساتھ مخصوص ہین -

(۱) انسان کو جب کسی شخص پر غصہ آتا ہی اور ضبط نہین کر سکتا، تو خواہ مخواہ اُس شخص کے عیوب زبان پر آتے ہین - اس سے اُسکا کلیجہ ٹھنڈا ہوتا ہی اور سمجھتا ہی کہ مین نے اپنا انتقام لے لیا - اگر کسی وجہ سے اُسکو ضبط کرنا پڑا تو وہ غُصہ دل مین گھٹ کر رہجاتا ہی اور ہمیشہ اُس شخص کی بدگوئی پر آمادہ کرتا رہتا ہی -

(۲) کسی مجلس مین جب پہلے ہی سے کسی کی غیبت ہو رہی ہی تو نئے آدمی کو بھی خواہ مخواہ گرمی صحبت کے لیے اِس مشغلے مین شریک ہونا پڑتا ہی - کیونکہ اگر وہ ان لوگون کو ٹوکے یا خود چپکا بیٹھا رہے تو تمام لوگون کو بار ہوگا -

(۳) انسان کو جب اس بات کا شبہہ ہوتا ہی کہ فلان شخص میری نسبت بُرے خیالات

دل مین رکھتا ہی اور اُنکو ظاہر کرنا چاہتا ہی، تو حفظ ما تقدم کے لیے وہ خود اُسکے عیوب ظاہر کرنے شروع کرتا ہی تاکہ آیندہ اُس شخص کی بات بے اثر ہو جائے اور یہ کہنے کا موقع ملے کہ چونکہ مین نے اِس شخص کے واقعی عیوب ظاہر کیے تھے اِسلیے دشمنی سے وہ میری نسبت جھوٹے الزامات لگاتا ہی۔

(۴) انسان پر جب کوئی غلط الزام یا عیب لگایا جاتا ہی اور وہ اُس سے اپنی برات ثابت کرنا چاہتا ہی تو اُس شخص کا نام لے لیتا ہی جو درحقیقت اس الزام کا مرتکب ہوتا ہی۔ حالانکہ اسکو صرف اپنی برات پر قناعت کرنی چاہیے تھی۔

(۵) دوسرون کی تنقیص مین ضمناً کمال ثابت کرنا مقصود ہوتا ہی۔ مثلاً ایک شاعر۔ دوسرے شاعر کی نسبت کہتا ہی کہ اُسکا کلام نہایت بدمزہ ہوتا ہی یا اُسکو مطلق کہنا نہین آتا۔ اس سے درپردہ یہ غرض ہوتی ہی کہ میرا کلام نہایت بامزہ اور لطیف ہوتا ہی۔

(۶) ایک شخص اپنے مُعاصر کی عزّت اور شہرت کو نہین دیکھ سکتا۔ لیکن اس شہرت اور عزّت کے مٹانے کی کوئی تدبیر بن نہین آتی۔ مجبوراً اُسکے عیوب ظاہر کرتا ہی تاکہ لوگون کے دل مین اُسکی وقعت کم ہو جائے۔

(۷) مذاق اور دل بہلانے کے لیے بعض اوقات انسان دوسرون کے عیوب کا خاکہ اُڑاتا ہی جس سے حاضرینِ مجلس کو نقّالی کا مزہ آتا ہی اور صحبت گرم ہوتی ہی۔

(۸) کسی کے ساتھ استہزا اور تمسخر کرنا مقصود ہوتا ہی۔

غیبت کے یہ اسباب، عام آدمیون سے تعلق رکھتے ہین۔ خواص جن اسباب سے مبتلا ہوتے ہین وہ یہ ہین۔

(۱) ایک دیندار آدمی جب کسی شخص کو کوئی برا کام کرتے دیکھتا ہی یا لوگون سے سنتا ہی تو اُسکو تعجب اور حیرت ہوتی ہی۔ اس تعجب کے ظاہر کرنے مین اُس شخص کا نام زبان پر آجاتا ہی اور یون کہتا ہی مجکو سخت حیرت ہی کہ۔ زید نے باوجود کمال دینداری کے ناچ کی محفل مین کیونکر شرکت کی۔

(۲) اِس قسم کے موقع پر بعض وقت انسان کو افسوس اور رحم آتا ہی اور یون کہتا ہی افسوس! زید نے شراب پینی شروع کی جو اُسکے رتبہ اور شان کے بالکل خلاف ہی۔

(۳) بعض وقت امر بالمعروف کا جوش پیدا ہوتا ہی اور انسان مرتکب گناہ کا نام لیکر، اُسکا اظہار کرتا ہی۔

ان تینون موقعون مین غیبت کرنے والے کو دھوکا ہوتا ہی کہ وہ غیبت کا ارتکاب نہین کرتا بلکہ ایک مذہبی فرض ادا کر رہا ہی، حالانکہ اس فرض کے ادا کرنے مین نام لینے کی کوئی ضرورت نہ تھی۔

غصّہ و غضب

انسان کی فطرت خدا نے اِس قسم کی بنائی ہی کہ اُسکے فنا کرنے کے اسباب خود اُسکے اندر، اور باہر موجود ہین۔ اُسکا جسم ہر وقت تحلیل ہوتا رہتا ہی، اور اسیلیے اُسکو ہمیشہ بدل ما یتحلل کی ضرورت پڑتی ہی۔ بیرونی دشمن خود اُسکے ابنائے جنس ہین۔ ان حالات کے ساتھ چونکہ خدا کو ایک مدّتِ معیّن کے لیے انسان کو زندہ رکھنا بھی

غصہ کی قوت انسان کو کیون دی گئی۔

مقصود تھا۔ اِسلیے دونون قسم کے دشمنون سے بچنے کے لیے سامان پیدا کیے۔ اندرونی دشمن کے مُدافعہ کے لیے انسان مین غذا کی خواہش پیدا کی جسکی وجہ سے وہ غذا کا استعمال کرتا ہی اور جس قدر جسم کی مقدار تحلیل ہوتی رہتی ہی۔ غذا جزوِ بدن ہو کر اُسکی مکافات کرتی جاتی ہی۔

بیرونی دشمنون سے بچنے کے لیے غصّہ اور غضب کی قوت پیدا کی جسکا خاصّہ ہی کہ جس وقت انسان کو کوئی شخص ضرر پہونچانا چاہتا ہی، یہ قوت فوراً ہیجان مین آتی ہی اور دشمن کا مقابلہ کرتی ہی۔ اس لحاظ سے انسان مین خواہش اور غُصّہ۔ دونون قسم کی قوتون کا موجود ہونا ایک فطری بات تھی۔

تمام اور قوتون کی طرح غضب کی قوت کے بھی تین درجے ہین۔ افراط۔ تفریط۔ اعتدال۔ افراط کے یہ معنی ہین کہ یہ قوت اس قدر بڑھ جائے کہ عقل کے قابو سے نکل جائے، اس حالت مین غور، فکر، پیش بینی۔ خود اختیاری، یہ تمام اوصاف، انسان سے مسلوب ہو جاتے ہین اور وہ جو کچھ کرتا ہی بے اختیار ہو کر کرتا ہی۔ یہ افراط کبھی فطری ہوتا ہی یعنی بعض آدمی ابتدا ہی سے پُر غضب اور مشتعل الطبع پیدا ہوتے ہین۔ کبھی خارجی اسباب سے پیدا ہو جاتا ہی، مثلاً انسان ایسے جاہل اور جنگ جو لوگون مین نشو و نما پائے جنمین اشتعال طبع۔ غضب اور انتقام قابلِ فخر خیال کیا جاتا ہی اور وہ ان چیزون کو دلیری اور جوانمردی سے تعبیر کرتے ہین۔

افراط کی حالت مین غصّہ کا اثر تمام اعضا پر محسوس ہوتا ہی۔ چہرہ کا رنگ بدل جاتا ہی

ہات پانوٗن پر رعشہ پڑجاتا ہی۔ آنکھین سُرخ ہو جاتی ہین۔ مُنہ سے جھاگ اُڑنے لگتی ہی۔ باچھین چِر جاتی ہین۔ نتھنے پھول جاتے ہین۔ آواز سخت اور کریہ ہو جاتی ہی۔ زبان سے گالیان نکلتی ہین۔ ہات زمین پر دے مارتا ہی۔ جو چیزین سامنے ہوتی ہین انکو توڑ پھوڑ کر رکھ دیتا ہی۔ یہ اثر ظاہری اعضا تک محدود نہین رہتا۔ بلکہ باطن مین بھی سرایت کرتا ہی جسپر غُصّہ آتا ہی دل مین اُسکی عداوت پیدا ہوتی ہی اور بڑھتے بڑھتے حسد۔ رشک۔ استہزا پردہ دری۔ تک نوبت پہونچتی ہی۔

تفریط کے یہ معنے کہ جس موقع پر غصّہ آنا چاہیے وہان بھی نہ آئے جسکو دوسرے الفاظ مین بیغیرتی۔ بے حمیتی۔ دنارت۔ ذلّت پرستی کہا جاسکتا ہی۔ منجملہ اور بہت سے نتائج کے اسکا یہ بھی نتیجہ ہی کہ انسان مین امر بالمعروف کا مادّہ باقی نہین رہتا۔ لوگون کو سخت بیہودگیون کا مرتکب دیکھتا ہی اور اسکو کچھ احساس نہین ہوتا۔

افراط و تفریط سے بچنے کا نام اعتدال ہی اور انسان کو اسی حالت کے پیدا کرنے کی کوشش کرنی چاہیے۔ چونکہ غصہ پیدا ہونے کا اصلی سبب یہ ہی کہ جو چیزین انسان کو مرغوب ہین، اسمین کسی شخص کی طرف سے مزاحمت کیجائے، اِسلیے پہلے اِس بات پر غور کرنی چاہیے کہ ہمارے مرغوبات کیا کیا ہین؟ تمام مرغوبات کی دو قسمین ہوسکتی ہین۔ ایک وہ جو مرغوب ہونے کے ساتھ لازمۂ زندگی بھی ہین۔ مثلاً غذا۔ لباس۔ مکان وغیرہ۔ ان چیزون سے تعرض ہونے کی حالت مین ضرور ہی کہ انسان کو غُصّہ آئے اور اس سے روکا نہین جاسکتا۔ اسمین اعتدال پیدا کرنے کے صرف یہ معنی ہین کہ غصہ کا استعمال بُری طرح نکیا جائے

غصہ کے پیدا ہونیکا سبب

یعنے مدافعت پر اکتفا کیا جائے اور انسان کی صورت۔ رنگ، آواز۔ حرکات وسکنات پر اسکا اثر محسوس نہونے پائے۔

دوسری قسم کے مرغوبات وہ ہین جو لازمۂ زندگی نہین ہین، مثلاً جاہ۔ شہرت۔ نام آوری خواہش صدر نشینی وغیرہ وغیرہ۔ اِن چیزون مین بھی جب کوئی شخص مزاحمت کرتا ہی تو معمولاً انسان کو خواہ مخواہ غصّہ آتا ہی، اسمین اعتدال پیدا کرنے کا یہ طریقہ ہی کہ جو چیزین، زبردستی مرغوبات مین داخل کر لی گئی ہین، انکو رفتہ رفتہ کم کیا جائے، کیونکہ جس قدر مرغوبات کم ہونگے اُسی قدر اُنکے متعلق مزاحمت کیے جانے سے رنج اور غصّہ کم ہوگا۔

انسان کے تمام مختلف گروہ جو آپس مین لڑتے رہتے ہین، اور ایک دوسرے سے بغض وعناد رکھتے ہین۔ اُنکی ساری عداوت وبغض کا سبب یہی مرغوبات ہوتے ہین۔ ایک شخص مثلاً چاہتا ہی کہ وہ جہان جائے لوگ اُسکی تعظیم کرین۔ محفل مین اُسکو صدر بنائین۔ وہ جو کہتا جائے تسلیم کرتے جائین۔ اُسکے سامنے مُؤدّب ہوکر بیٹھین۔ غائبانہ ذکر آئے تو اُسکی مدح وتعریف کرین، اِن باتون مین سے ایک چیز مین بھی کمی ہوتی ہی تو اُسکو رنج اور غصّہ پیدا ہوتا ہی۔ لیکن یہ رنج اور غصّہ درحقیقت خود اُسکا پیدا کیا ہوا ہی۔ اگر یہ بیہودہ وغیرضروری خواہشین اُسکے دل مین نہوتین تو اُسکو کسی بات پر غصّہ نہ آتا۔ علما۔ مصنفین اور اہل جاہ کے غیظ وغضب کے اسباب یہی غیرضروری خواہشین ہوتی ہین۔ یہ خواہشین جس قدر بڑھتی جاتی ہین اور جس قدر جزئی جزئی باتون سے اُنکو تعلق ہوتا جاتا ہی، اُسی قدر انسان کے غم اور غصّہ کے سامان زیادہ ہوتے جاتے ہین۔ خدمتگار نے فوراً حکم کی تعمیل نہین کی

کھانے مین ذرا دیر ہو گئی۔ نمک تیز ہو گیا۔ فرش مین سلوٹ رہگئی، غصہ ور آدمی انہین سے ایک ایک بات پر قابو سے باہر ہو جاتا ہی۔ جسکی وجہ صرف یہ ہوتی ہی کہ اُسنے اپنی خواہشون کا دائرہ نہایت وسیع کر رکھا ہی اور ہر خواہش اس قدر عزیز ہی کہ اُسمین ذرا سا خلل پڑنا بھی گوارا نہین کر سکتا۔

حسد اور رشک

ہماری قوم مین آج کل یہ مرض جس قدر پھیلا ہوا ہی غالباً دنیا کی کسی اور قوم مین نہوگا، ملک مین جس قدر مفید کام شروع کیے جاتے ہین، اُنکے برہم ہو جانے یا تکمیل نہ پانے کی وجہ زیادہ تر یہی حسد اور رشک ہوتا ہی۔ دقت یہ ہی کہ حسد بظاہر ایسا کھلا اور ذلیل عیب ہی کہ کسی بڑے آدمی کے خیال مین بھی نہین آسکتا کہ وہ اِس مرض مین مبتلا ہوگا حالانکہ بڑے ہی آدمیون مین یہ مرض زیادہ ہوتا ہی، لیکن ایسے پیرایے مین ہوتا ہی کہ وہ تمیز نہین کر سکتے۔

حسد کے پیدا ہونیکا سبب

حسد کے پیدا ہونے کا اصلی سبب یہ ہی کہ انسان اپنے آپ کو کمتر اور پست حالت مین نہین دیکھ سکتا، اِسلیے جب اُسکو کوئی شخص اُس سے ممتاز نظر آتا ہی تو اُسکی خواہش ہوتی ہی کہ کم سے کم مین اُسکے برابر ہو جاؤن،۔ برابری کے صرف دو طریقے ہو سکتے ہین یا یہ شخص بھی اُتنا ہی ممتاز ہو جائے، یا وہ شخص گھٹ کر اِس شخص کی سطح مین آجائے۔ چونکہ پہلی بات کم نصیب ہوتی ہی اِسلیے خواہ مخواہ دوسرا خیال پیدا ہوتا ہی۔

کسی مصنّف یا اسپیکر یا واعظ، یا رفارمر کو جب زیادہ فروغ اور زیادہ کامیابی ہوتی ہی

تو، اکثر اُسکے اور ہمفنون کو گران گذرتا ہی۔ اگرچہ وہ بظاہر اِس بات کے آرزومند نہین معلوم ہوتے کہ اُس شخص کی عزت و شہرت جاتی رہے، لیکن اگر بالفرض، اُسکا فروغ کم ہوجاے، تو اِن لوگون کو رنج کے بجاے ایک قسم کی راحت معلوم ہوگی کسی مجلس مین اُس شخص کے محاسن و عیوب کا تذکرہ کیا جائے، تو یہ لوگ عیوب کے تذکرہ کو زیادہ دلچسپی سے سنین گے اور اسمین اُنکو زیادہ لطف آئیگا۔ تصنیفات پر اگر ریویو کیا جائیگا تو اِن لوگون کو وہ حصّہ زیادہ پسند آئے گا جہان تصنیف پر نکتہ چینیان ہونگی، اتنا فرق ہوگا کہ جو زیادہ کمینہ طبع ہونگے وہ ہر قسم کے عیوب کو ذوق سے سُنین گے اور اسکی داد دینگے، بخلاف اسکے عالی حوصلہ لوگ بیجا نکتہ چینیون کو حقارت کی نظر سے دیکھین گے لیکن سچّی نکتہ چینیون مین اُنکو بھی وہ مزہ آئیگا جو محاسن کے اظہار مین کبھی نہین آسکتا تھا۔

حسد کے لیے یہ ضرور ہی کہ آپس مین ہم فنی اور ہم پیشگی ہو۔ اگر ایک عالم کو۔ دنیادار پر، دنیادار کو عالم پر۔ زاہد کو واعظ پر۔ شاعر کو نثّار پر۔ رفامر کو، دولتمند پر حسد نہو، تو اُنکو یہ نسمجھنا چاہیے کہ وہ حسد کے داغ سے پاک ہین۔ انکو غور کرنا چاہیے کہ خود اُنکا کوئی ہم فن خصوصاً جو ظاہری اوصاف مین اُنھی کے برابر تھا جب شہرت مین، عزت مین، جاہ مین، شوکت و شان مین، ان سے بڑھ جاتا ہی تو اُنکی کیا حالت ہوتی ہی؟

حسد کے پیدا ہونے کے اسباب جنکی تفصیل امام صاحب نے کی ہی حسب ذیل ہین۔

(۱) دشمنی اور عداوت، انسان کی بالطبع یہ خواہش ہوتی ہی کہ اُسکے دشمن کو ضرر پہونچے، اگر خود نقصان نہین پہونچا سکتا تو اس بات کا منتظر رہتا ہی کہ اور اسباب سے

اُسکو ضرر پہونچ جائے۔ اِس بنا پر دشمن کے ساتھ حسد کا ہونا لازم ہی۔ نیک سے نیک آدمی بھی یہ بات نہین پیدا کر سکتا کہ کسی شخص سے اُسکو دشمنی ہو، اور پھر دشمن کا رنج و راحت اُسکو یکسان معلوم ہو۔

(۲) انسان کی یہ بھی فطرت ہی کہ وہ اورون سے دب کر رہنا نہین چاہتا، اسلیے جب اسکے ہمعصرون مین کوئی شخص ایسے بلند رتبہ پر پہونچ جاتا ہی کہ اُسکے غرور و نخوت کا مقابلہ نہین کر سکتا تو خواہ مخواہ اُسکے رتبہ پر حسد ہوتا ہی اور چاہتا ہی کہ وہ اُس بلند رُتبہ سے گر جائے۔

(۳) انسان جن لوگون سے کسی ذاتی امتیاز کی بنا پر یہ توقع رکھتا ہی کہ وہ اُسکے ساتھ اطاعت و ادب سے پیش آئین، اُنمین سے جب کوئی شخص زیادہ معزز اور صاحب جاہ ہو جاتا ہی، تو حسد پیدا ہوتا ہی کیونکہ وہ سمجھتا ہی کہ جس اطاعت اور ادب سے وہ شخص پہلے پیش آتا تھا اب نہ آئے گا بلکہ مجکو خود اُلٹا اُسکا ادب کرنا پڑے گا۔

(۴) دو آدمی جب ایک ہی مشترک چیز کے طالب ہوتے ہین تو خواہ مخواہ ایک دوسرے کا حاسد بنجاتا ہی۔ ہر واعظ چاہتا ہی کہ تمام شہر اُسکی سحر بیانی کا گرویدہ ہو جائے۔ تلامذہ مین سے ہر ایک کی خواہش ہوتی ہی کہ اُستاد کی توجہ تمامتر اُسی کی طرف ہو۔ ایک باپ کے جتنے بیٹے ہین، سب کی کوشش ہوتی ہی کہ باپ کی ساری محبّت میرے ہی حصّے مین آجائے۔ مُفتیون مین سے ہر ایک کی خواہش،

ہوتی ہی کہ سارے شہر کے فتوے میری ہی پاس آئین، چونکہ اِن مختلف گروہون کا ایک ہی مقصد ہوتا ہی اِسلیے ضرور ہی کہ انمین حسد پیدا ہو۔

(۵) بعض لوگون کو یکتائی کی ہوس ہوتی ہی اور اسوجہ سے دنیا کے کسی حصّے مین اگر کوئی شخص کسی علم و فن مین شہرت اور قبولِ عام حاصل کرتا ہی تو اُنکو گوارا نہین ہوتا، کیونکہ اُسکی شان یکتائی مین فرق آتا ہی۔ اور یکتائی سے زیادہ اُن کو کوئی چیز عزیز نہین۔

(۶) بعض آدمی بالطبع خبیث النفس اور تیرہ باطن ہوتے ہین۔ اِس قسم کے لوگ بے وجہ۔ بے سبب تمام لوگون پر حسد کرتے ہین، کوئی شخص ہو، کہین کا ہو، کسی طبقہ کا ہو، جب کسی چیز مین ممتاز ہوگا اُنکو رشک اور حسد ہوگا۔

حسد کا علاج یہ ہی کہ انسان اِس بات پر غور کرے کہ حسد کرنے سے محسود کو نقصان پہونچتا ہی یا خود حاسد کو۔ یہ ظاہر ہی کہ محسود کو ضرر نہین پہونچتا۔ بلکہ چونکہ محسود ہونا۔ دلیل کمال ہی، اِسلیے اُسکو اپنے فضل و کمال کی ایک سند ہات آتی ہی۔ اسکے علاوہ جب محسود کو یہ علم ہوتا ہی کہ میرے مخالف کا دل میری ترقیون پر جلتا ہی اور اُسکو اسکا صدمہ اور کوفت رہتی ہی، تو وہ نہایت خوش ہوتا ہی کیونکہ انسان کے لیے مخالف کے رنج اور کوفت سے بڑھکر کوئی خوشی نہین۔ اس لحاظ سے کسی پر حسد کرنا۔ اسکو بجاے نقصان پہونچانے کے مسرور اور خوش کرنا ہی۔

اِسکے ساتھ یہ خیال کرنا چاہیے کہ حسد سے انسان کو خود کس قدر دینی اور دنیوی

نقصان پہونچتا ہے۔ دینی نقصان تو اس وجہ سے کہ حسد شرعاً نہایت مذموم چیز ہے اور حاسد کے لیے عذاب دوزخ موعود ہے۔ دنیاوی نقصان یہ ہے کہ حسد سے، انسان کو ہمیشہ دل مین ایک کوفت سی رہتی ہے اور جس قدر محسود ترقی کرتا جاتا ہے اُسی قدر یہ کوفت اور صدمہ بڑھتا جاتا ہے اور چونکہ انسان، اس صدمہ کا علانیہ اظہار نہین کرسکتا، اِسلیے دل ہی دل مین گھٹتا ہے، اور آپ ہی آپ جلا جاتا ہے۔

یہ علاج، امام صاحب کی تجویز کے مطابق ہے۔ لیکن ہمارا خیال ہے، کہ حسد کا صرف یہ علاج ہے کہ انسان کو اِس بات کا یقین آجائے کہ میرا یہ فعل درحقیقت حسد ہے، حسد ایک ایسی ذلیل۔ مذموم اور کمینہ صفت ہے کہ کوئی شخص اپنے آپ مین اس صفت کا موجود ہونا گوارا نہین کرسکتا۔ غلطی صرف اِس وجہ سے ہوتی ہے کہ انسان اپنے حاسدانہ خیال اور افعال کو حسد پر محمول نہین کرتا بلکہ اسکا اور اور نام رکھتا ہے۔ مثلاً کسی مصنّف کی کتاب نے نہایت شہرت اور مقبولیت حاصل کی، اُسکے ہمعصر مصنف کو حسد ہوا، اور اس تصنیف پر نکتہ چینیان شروع کین، یہ فعل اگرچہ درحقیقت حسد کی وجہ سے ہے، لیکن وہ غلطی سے اُسکو حسد نہین خیال کرتا بلکہ سمجھتا ہے کہ علم و فن کو بغیر اسکے ترقی نہین ہوسکتی کہ تصنیفات و تالیفات کی غلطیان، اور فروگذاشتین ظاہر کی جائین۔

اسکا علاج صرف یہ ہے کہ انسان خود اپنے دل کو ٹٹولے اور چھپے ہوئے اور زیر پردہ جذبات کا سُراغ لگائے۔ مثلاً اُس بات کا اندازہ کرے کہ جب خود اُسی کی تصنیفات پر نکتہ چینی اور خُردہ گیری کیجاتی ہے تو کیا وہ اسکو علم و فن کی ترقی سمجھتا ہے؟

کیا اسکی غلطیون کے ظاہر ہونے سے اُسکو خوشی ہوتی ہی؟ کیا وہ نکتہ چین کو اچھی نظر سے دیکھتا ہی؟ اگر ایسا نہین ہی تو اُسکو سمجھنا چاہیے کہ اُسنے خود جو نکتہ چینیان کی تھین، وہ علمی تحریک سے نہین تھین بلکہ کوئی اور چیز درپردہ اسکی محرک تھی وما أبرئ نفسی إنّ النفس لامارۃ بالسّوٓء۔

اخلاق کی غرض وغایت

فلسفۂ اخلاق کا سب سے مہتم بالشان مسئلہ یہ ہی کہ اخلاق کی غرض وغایت کیا ہی؟ یعنے ہمکو کیون بُرائیون سے بچنا چاہیے؟ اور کیون اچھی باتین اختیار کرنی چاہئین؟۔

واعظین اور زہّاد وعُبّاد کے نزدیک اسکا حاصل صرف دوزخ سے نجات ملنا اور لذائذِ بہشت کا حاصل ہونا ہی۔ یہی وجہ ہی کہ واعظین کا وعظ، عموماً بہشت کی دلفریبیون کی پرلطف داستان ہوتی ہی۔ لیکن امام صاحب کے نزدیک یہ ایک پست اور مبتذل خیال ہی، بہشت کا حاصل ہونا، اور دوزخ سے محفوظ رہنا، بے شبہہ تقویٰ کا لازمی نتیجہ ہی لیکن یہ چیزین اصلی مقصد نہین قرار پاسکتین۔ بے شبہہ، ایک عامی، اسی کو انتہائے آرزو خیال کرتا ہی لیکن بلند نظری کا یہ اقتضا نہین، اگر نیکی صرف اس خیال سے کیجائے کہ عاقبت مین اسکا دہ گنا عوض ملیگا تو وہ نیکی نہین بلکہ تجارت ہی۔

امام صاحب نے اخلاص کے بیان مین یہ مقصد نہایت صفائی اور آزادی سے ظاہر کیا ہی اُنکے خاص الفاظ یہ ہین۔

قال رُویم الاخلاص فی العمل ھو ان لا یرید صاحبہ علیہ عوضًا فی الدارین وھذا اشارۃ	رویم کا قول ہی کہ اخلاص کے یہ معنے ہین کہ کام کا معاوضہ، دنیا یا آخرت مین کہین، نہ چاہا جائے۔ رویم کا

الی انّ حُظوظ النّفسِ اٰفۃٌ اٰجلاً وعاجِلاً والعابد لاجل تنعّم النفس بالشہوات فی الجنۃ معلولٌ بل الحقیقۃ ان لایُراد بالعمل اِلّا وجہُ اللہ تعالیٰ۔ فامّا من یّعمل لِرجاء الجنّۃِ وخوفِ النار فہو مخلِصٌ بالاضافۃِ الی الحظوظ العاجلۃ والّا فہو فی طلب حظِّ البطنِ والفرجِ۔

یہ قول اِس بات کی طرف اشارہ ہی کہ حظِّ نفس خواہ دنیا مین ہو، یا آخرت مین، آفت ہی۔ جو عابد اس غرض سے عبادت کرتا ہی کہ بہشت کے مزے اُٹھائیگا وہ صاحب مرض ہی۔ عبادت کا مقصد صرف رضاے الٰہی ہونا چاہیے، باقی جو شخص جنت کی امید۔ اور دوزخ کے خوف سے عبادت کرتا ہی وہ فوری نفع کے لحاظ سے مخلص کہا جا سکتا ہی، لیکن درحقیقت وہ شکم پرست اور زن پرست ہی۔

حقیقت یہ ہی کہ جس شخص کے نزدیک صرف خوفِ دوزخ، نیکی وبدی کی علت ہی۔ اُسکو گناہ کے ارتکاب کے بعد ندامت اور خشوع کی کیفیت پیدا نہین ہو سکتی۔ اِسکی حالت بعینہ ایسی ہو گی جیسی کسی شخص کا کچھ مالی نقصان ہو جائے لیکن ندامت، اور پشیمانی۔ اور خشوع سے اُسکو کچھ واسطہ نہو گا حالانکہ سوز و گداز جو بارگاہ الٰہی مین سب سے زیادہ مقبول چیز ہی انھی چیزون کا نام ہی۔

علمِ کلام

امام صاحب اور علم کلام

شہرتِ عام کے لحاظ سے علمِ کلام کو امام غزالی کے ساتھ وہی نسبت ہی جو ارسطو کو منطق کے ساتھ، ابن خلدون نے علانیہ دعویٰ کیا ہی کہ "امام غزالی سے پہلے علم کلام مین فلسفہ کی آمیزش نہ تھی، فلسفیانہ طرز پر سب سے پہلے امام صاحب ہی نے اِس فن کو مرتب کیا" لیکن یہ خیال بالکل غلط ہی، علمِ کلام کی تاریخ مین ہم نے اس بحث کو نہایت مفصل لکھا ہی، یہان صرف اِس قدر جان لینا چاہیے کہ علمِ کلام مین ابتدا ہی سے دو طریقے قائم ہوگئے تھے۔ عقلی و نقلی۔ نقلی[1] علم کلام، خود اسلامی فرقون یعنے معتزلہ قدریہ، جبریہ، وغیرہ کے مقابلے مین ایجاد ہوا تھا، ابن خلدون نے مقدمۂ تاریخ مین جس کلام کا ذکر کیا ہی وہ یہی علم کلام ہی، عقلی علم کلام، فلسفہ اور دوسرے مذاہب کے مقابلے کے لیے ایجاد ہوا تھا جسکا بانی اول ابو الہذیل علاف تھا اور جسکو نظّام۔ جاحظ، حسن نوبختی ابو مسلم اصفہانی، وغیرہ نے ترقی دی تھی۔

ابن خلدون کی غلطی کا اظہار

علم کلام کے دو مختلف طریقے

عقلی علم کلام

منقولی علم کلام

نقلی علم کلام کی بھی متعدد شاخین تھین، ظاہریہ۔ ماتریدیہ، اشعریہ، امام غزالی اشعریہ طریقے کے پیرو تھے جسکے بانی اول امام ابو الحسن اشعری تھے، یہ سب طریقے اول اول فلسفہ اور عقلیات سے کچھ تعلق نہین رکھتے تھے۔ اشعریہ مین سب سے پہلے باقلانی نے بعض بعض فلسفیانہ اصطلاحین داخل کین، امام الحرمین وغیرہ نے اُسپر اضافہ کیا،

[1] نقلی اسلیے کہتے تھے کہ عقائد اسلامیہ کو دلائل نقلیہ یعنے قرآن وحدیث سے ثابت کیا جاتا تھا۔

امام غزالی نے اِس قدر ترقی دی کہ نقلی ہونے کے بجاے عقلی بن گیا۔ اِسی بنا پر ابن خلدون کو دھوکا ہوا کہ امام غزالی عقلی علم کلام کے موجد ہین۔ بہرحال علمِ کلام کے متعلق جو کچھ اُنکے کارنامے ہین ہم نہایت تفصیل سے اُنکو بیان کرنا چاہتے ہین۔

علمِ کلام حقیقت مین دو چیزون کا نام ہی، اثبات اور ابطال۔ یعنی فلسفہ وغیرہ کا ابطال، اور عقائدِ اسلام کا اثبات۔ امام صاحب نے دونون حصّون کو لیا ہی چنانچہ ہم ہر حصّے پر الگ الگ بحث کرتے ہین۔

فلسفہ کا ابطال

فن منطق مین امام صاحب کی تصنیفات

امام صاحب نے فلسفہ کے ردّ کرنے سے پہلے۔ یونانیون کے اصول کے مطابق فنونِ فلسفیہ پر کتابین لکھین جس سے یہ ثابت کرنا مقصود تھا کہ آیندہ اُن مسائل پر وہ جو ردّ و قدح کرینگے آشناے فن ہو کر کرینگے۔

فنِ منطق مین دو کتابین لکھین محک النظر[1] او رمعیار العلم۔ پچھلی کتاب نہایت مفصّل ہی اور اِسمین منطق کے مسائل پر ساتھ ساتھ نکتہ چینی بھی کرتے جاتے ہین۔ یہ کتاب آج ناپید ہی، ابن تیمیہ نے اپنی کتاب الرد علی المنطق مین ایک موقع پر یعنی جہان مُعرِّف اور حد کی تعریف پر اعتراض کیا ہی اُسکی تھوڑی سی عبارت نقل کی ہی چنانچہ اُسکا خلاصہ ہم اس موقع پر لکھتے ہین۔

"معرِّف اور حد کی جو تعریف منطق مین کی گئی ہی، اگر اُسکی شرطین ملحوظ رکھّی جائین تو بجز شاذ و نادر کے کسی شی کی تعریف اور تحدید نہین کیجا سکتی، بوجوہِ ذیل۔

[1] محک النظر۔ حال مین، مصر مین چھاپی گئی ہی۔

بعض مسائل منطق پر امام صاحب کے اعتراض

(۱) حدتام کی پہلی شرط یہ ہی کہ جنس قریب سے مرکّب ہو، لیکن اسپر کیونکر اطمینان ہو سکتا ہی کہ جس چیز کو ہمنے جنس قریب سمجھا وہ درحقیقت قریب ہی، ممکن ہی کہ اُس سے قریب تر جنس موجود ہو اور ہماری نظر سے رہگئی ہو۔ مثلاً شراب کی تعریف، سیّال مُسکر کے لفظ سے کیجاتی ہی۔ اور سیّال کو جنس قریب خیال کیا جاتا ہی حالانکہ سیّال سے قریب تر جنس خود شراب (بمعنی لغوی) موجود ہی۔

(۲) جنس کے لیے ذاتی ہونا شرط ہی حالانکہ ذاتی اور عرضی کی تمیز حد سے زیادہ مشکل ہی۔

(۳) معرّف مین شرط ہی کہ تمام ذاتیات آجائین حالانکہ تمام ذاتیات کا احاطہ کرنا سخت مشکل ہی۔

یہ اعتراضات اگرچہ امام صاحب کے کمال فن اور دقت نظر کے ثبوت مین پیش نہین کیے جاسکتے اور تیسرا اعتراض تو خود بو علی سینا سے ماخوذ ہی، لیکن ان اعتراضات کی واقعیت سے انکار نہین کیا جاسکتا۔ ارسطو کے زمانے سے آجتک جنس و فصل، اور معرف وحد کے لیے انسان۔ حیوان۔ اور ناطق کے سوا کوئی مثال نہین مل سکی، معرف وحد کے متعلق سیکڑون اصطلاحین پیدا ہو گئی ہین مثلاً جنس قریب۔ بعید۔ عالی۔ سافل، مُقوم، مُقسِّم،۔ ذاتی۔ عرضی۔ وغیرہ وغیرہ لیکن یہ تمام دقیقہ سنجیان، انسان اور حیوان ہی پر صرف کیجاتی ہین، جن لوگون نے منطق کی تحصیل مین عمرین صرف کر دی ہین اُن سے انسان کے سوا کسی اور چیز

مثلاً پھل-پھول-شاخ-گھانس وغیرہ کی حقیقت پوچھی جائے تو ساری موشگافیان دھری رہجائینگی- طرّہ یہ کہ انسان کی جامع و مانع تعریف بھی نہو سکی، انسان کی حدّتام حیوانِ ناطق قرار دی ہی-لیکن غور سے دیکھو تو تمام جانور حیوانِ ناطق ہین، حیوان ہونا تو ظاہر-ناطق اسلیے کہ ہر جانور بقدر حیثیت استنباط نتائج کرتا ہی اور استنباط نتائج ہی کا نام نطق ہی-یہ اور امر ہی کہ انسان جس قدر مختلف اور دور کے نتائج استنباط کرسکتا ہی، جانور نہین کرسکتا، لیکن یہ کمی بیشی کا فرق ہی-اصل نطق مین کلام نہین-اسکے علاوہ فرشتون کی نسبت کیا کہا جائے گا-وہ تو نامی-حسّاس-متحرک بالارادہ-ناطق سب کچھ ہین-

اِن امور سے ثابت ہوتا ہی کہ معرّف اور حدّ کی جو تعریف کی گئی ہی-اُسکی رو سے شاذ و نادر ہی کسی چیز کی تعریف کی جاسکتی ہی-

امام صاحب کی تصنیف فلسفہ مین

فلسفہ مین امام صاحب نے ایک نہایت مفصّل کتاب مقاصد الفلاسفة لکھی-یہ نہایت مبسوط کتاب ہی اور فلسفہ کی تمام اقسام یعنی منطق-طبعیات-عنصریات-الٰہیات پر مشتمل ہی-اسلامی ممالک مین اس کتاب کا نام و نشان نہین ملتا-لیکن یورپ کے کتب خانون مین اسکے متعدد نسخے موجود ہین-چنانچہ اسکی تفصیل اوپر گذر چکی ہی-

جرمن کے پروفیسر گوشی نے جرمن زبان مین امام غزالی پر جو کتاب لکھی اور جو برلن مین ۱۸۵۸ء مین چھاپی گئی اُسمین اس کتاب کے چند صفحے نقل کیے ہین جسکو ہم اس موقع پر اس دعوے کے ثبوت مین نقل کرتے ہین کہ امام صاحب نے

فلسفہ کے مباحث کو کس قدر صاف اور واضح کرکے لکھا ہے۔

"المقدمة الاولی فی تقسیم العلوم لاشك فی انّ لکلّ علمٍ موضوعات یبحث فیه عن احوال ذلك الموضوع والاشیاء الموجودة التی یمکن ان یکون منظوراً فیها فی العلوم تنقسم الی ما وجودها بافعالنا کسائر الاعمال الانسانیة من السّیاسات والتّدبیرات والعبادات والریاضات والمجاهدات وغیرها والی ما لیس وجودها بافعالنا کالسّماء والارض والنبات والحیوان والمعادن وذوات الملائکة والجنّ والشیاطین وغیرها فلاجرم انه ینقسم العلم الحکمی الی قسمین احدهما ما یعرف به احوال اعمالنا ویسمی علما عملیا وفائدته ان ینکشف به وجوه الاعمال التی بها تنتظم مصالحنا فی الدّنیا ویصدق لاجله رجاؤنا فی الاخرة۔ والثانی یتعرف فیه عن احوال الموجودات کلّها لتحصل فی نفوسنا هیأة الوجود کله علی ترتیبه کما تحصل الصّور المرئیة فی المراٰة ویکون حصول ذلك فی نفوسنا کمالاً لنفوسنا فانّ استعداد النفس لقبولها هی خاصیة النفس فیکون فی الحال فضیلةً وفی الاخرة سبباً للسعادة کما سیاتی وکلّ واحدٍ من العلمین ینقسم الی ثلثة اقسام احدها العلم بتدبیر المشارکة التی للانسان مع النّاس کافة فان الانسان خلق مضطراً الی مخالطة الخلق ولا ینتظم ذلك علی وجهٍ یؤدی الی حصول مصلحة الدنیا وصلاح الاخرة الا علی وجهٍ مخصوصٍ وهذا علم اصله

العلوم الشرعية وتكملة العلوم السياسية المذكورة فى تدبير المدن وترتيب اهلها، والثانى علم تدبير المنزل وبه يعرف وجه المعيشة مع الزوجة والولد والخادم ومن يشتمل المنزل عليه، والثالث علم الاخلاق وما ينبغى ان يكون الانسان عليه ليكون حبيباً فاضلا فى اخلاقه وصفاته ولما كان الانسان لا محالة اما وحده واما مخالطا الغير وكانت المخالطة اما خاصة مع اهل المنزل واما عامة مع اهل البلد انقسم العلم بتدبير هذه الاحوال الثلاث الى ثلثة اقسام لا محالة وامّا العلم النظرى فثلاثة اقسام احدها يسمى الالهى والفلسفة الاولى والثانى يسمّى الرياضى والتعليمى والعلم الاوسط والثالث يسمى الطبيعى والعلم الادنى وانما انقسم ثلاثة اقسام لان الامور المعقولة لا تخلو اما ان تكون برية عن المادة والتعلق بالاجسام المتغيرة كذات الله تعالى وذات العقل والوحدة والعلة والمعلول والموافقة والمخالفة والوجود والعدم وانظاره فان هذه الامور تستحيل ثبوت بعضها للمواد كذات العقل واما بعضها فلا يجب ان تكون فى المواد وان كان قد تعرض لها ذلك كالوحدة والعلة فان الجسم ايضا قد يوصف بكونه علة وواحدا كما يوصف العقل ولكن ليس من ضرورتها ان تكون فى المواد واما ان تكون متعلقة بالمادة وهذا لا يخلو اما ان يكون بحيث يحتاج الى مادة معينة حتى لا يمكن ان يحصل فى الوهم فرقا عن مادة معينة كالانسان والنبات والمعادن والسماء والارض وسائر انواع الاجسام

واما ان یمکن تحصیلها فی الوهم من غیر مادۃٍ معینۃٍ کالمربع والمثلث والمستطیل والمدوّر فان هذہ الامور وان کانت لا تتقوّم فی وجودها الا فی مادۃٍ خاصۃٍ ان یفرض فی الحدید والخشب والتراب وغیرہ لا کالانسان فان مفهومه لا یمکن ان یحصل الا فی مادۃٍ معیّنۃٍ من لحمٍ وعظمٍ وغیرہ فان فُرض من خشبٍ لم یکن انسانًا والمربع مربعٌ کان من لحمٍ او طینٍ او خشبٍ وهذہ الامور یمکن تحصیلها فی الوهم من غیر التفات الی مادۃٍ فالعلم الذی یتولی النظر فیما هو بریٔ عن المادۃ بالکلیّۃ هو الالٰهی والذی یتولی النظر فی المواد المعینۃ هو الطبیعی - فهذا هو علۃ انقسام هذہ العلوم الی ثلثۃ اقسامٍ ونظر الفلسفۃ هو فی هذہ العلوم الثلثۃ -

منطق وفلسفہ اگرچہ امام صاحب کا فن نہ تھا یہان تک کہ اُنھون نے باقاعدہ اسکی تحصیل بھی نہین کی تھی تاہم یہ فنون بھی اُنکے فیض سے محروم نرہے - امام صاحب سے پہلے فلسفہ پر جسقدر کتابین لکھی گئین - اُنمین عموماً یہ خصوصیت ملحوظ ہی کہ کسی کی سمجھ مین نہ آئین - اور یہ اصول مسلمانون سے بہت پہلے سے چلا آتا ہی، ارسطو نے فلسفہ کی جب تدوین کی تو افلاطون نے سخت ناراض ہو کر کہلا بھیجا کہ تم نے اسرار اور رموز کا طلسم توڑ دیا - ارسطو نے جواب مین کہلا بھیجا کہ گو مین نے اسرار بیان کیے لیکن ایسے الفاظ مین بیان کیے کہ عام لوگون کی دسترس سے باہر ہین - مسلمانون مین فلسفۂ ارسطو کا سب سے بڑا مفسّر ابن سینا ہی، اسکی یہ حالت ہی

کہ معمولی بات کو بھی اِس قدر اچ پیچ کے ساتھ اور ایسی مُہیب اور پُر رُعب عبارت مین
ادا کرتا ہی کہ وہی معمولی بات، عالمِ ملکوت کے فوق الادراک الہامات معلوم ہوتے ہین۔

امام صاحب کی طرزِ تحریر سے فلسفہ کو کیا فائدہ پہونچا۔

امام غزالی نے اِس طلسم کو بالکل توڑ دیا۔ وہ دقیق سے دقیق اور پیچیدہ سے پیچیدہ مسئلے کو
اِس طرح تحلیل کرتے ہین اور ایسے الفاظ مین ادا کرتے ہین کہ معمولی صاحبِ استعداد کی
سمجھ مین آجائے۔ یہی طرز ہی جسکو امام فخر الدین رازی نے اور زیادہ ترقی دی اور فلسفہ
کو بازیچۂ اطفال بنا دیا۔ اگرچہ افسوس ہی کہ متاخرین پھر وہی معمّا اور چیستان بولنے لگے،
جس سے یونانی فلسفہ کے مبتذل مسائل بھی رموز و دقائق بنگئے۔

غرض مقاصد الفلاسفہ لکھکر جب امام صاحب ثابت کر چکے کہ فلسفہ کا کوئی
راز اُن سے مخفی نہین رہا۔ تو اُنھون نے اصل مقصود یعنی فلسفہ کے رد پر توجہ کی اِس بحث
پر انھون نے ایک خاص کتاب لکھی جسکا نام تہافۃ الفلاسفہ ہی۔ اس کتاب کے

فلسفہ کا رد تہافۃ الفلاسفہ

دیباچہ مین جو تمہید لکھی ہی وہ ہمارے زمانے کے حالات سے بہت ملتی جلتی ہی۔ اسلیے
ہم اُسکو مختصراً اس موقع پر نقل کرتے ہین۔

"ہمارے زمانے مین ایسے لوگ پیدا ہوگئے ہین جنکو یہ زعم ہی کہ اُنکا دل و دماغ
عام آدمیون سے ممتاز ہی، یہ لوگ مذہبی احکام اور قیود کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتے ہین،
اُنکا خیال ہی کہ حکماے قدیم مثلاً افلاطون۔ ارسطو وغیرہ، مذہب کو لغو سمجھتے تھے،
اور چونکہ یہ حکما تمام علوم و فنون کے بانی اور موجد تھے، اور عقل و ذہن مین اُنکا کوئی
ہمسر نہین ہوا اِس لیے اُنکا انکارِ مذہب اِس بات کی دلیل بیّن ہی، کہ مذہب

حقیقت مین لغو اور باطل ہی اور اُسکے اصول و قواعد فرضی اور مصنوعی ہین جو صرف ظاہر مین خوشنما اور دلفریب ہین۔

اس بنا پر مین نے ارادہ کیا کہ ان حکمانے الٰہیات پر جو کچھ لکھا ہی اُسکی غلطیان دکھاؤن اور ثابت کرون کہ اُنکے مسائل اور اصول، بازیچۂ اطفال ہین۔

فلسفہ کے مسائل تین قسم کے ہین۔

(۱) وہ مسائل جو صرف الفاظ اور اصطلاحات کے لحاظ سے، مسائل اسلام سے مختلف ہین، مثلاً وہ خدا کو جوہر سے تعبیر کرتے ہین، لیکن جوہر سے اُنکی مراد متحیز نہین بلکہ وہ شی مراد ہی جو بالذات قائم ہو۔ اور محتاج غیر نہو۔ اس بنا پر خدا کو جوہر کہنا حقیقۃً درست ہی گو شریعت مین یہ لفظ استعمال نہین کیا گیا ہی۔

(۲) وہ مسائل جو اصول اسلام کے مخالف نہین، مثلاً یہ مسئلہ کہ چاند مین اسوجہ سے گہن لگتا ہی کہ اُسکے اور آفتاب کے بیچ مین زمین حائل ہو جاتی ہی۔ اس قسم کے مسائل کا رد کرنا ہمارا فرض نہین، جو لوگ اُن مسائل کے انکار اور ابطال کو جزو اسلام سمجھتے ہین وہ حقیقت مین اسلام پر ظلم کرتے ہین، کیونکہ اُن مسائل کے اثبات پر ہندسی دلائل قائم ہین جنکی واقفیت کے بعد اُنکی صحت مین کسی قسم کا شک نہین رہ سکتا۔ اب اگر کوئی شخص یہ ثابت کرے کہ یہ مسائل، اسلام کے برخلاف ہین تو واقف فن کو خود اسلام کے متعلق شبہہ پیدا ہوگا۔

(۳) تیسری قسم کے وہ مسائل ہین جو اسلام کے عقائد مقررہ کے مخالف ہین

مثلاً عالم کا قدم - حشر اجساد کا انکار، وغیرہ وغیرہ - یہی مسائل ہین جن سے ہمکو غرض ہی اور جنکا باطل کرنا ہماری کتاب کا موضوع ہی"

اِس تمہید کے بعد امام صاحب نے فلسفہ کے ۲۰ مسئلون کو لیا اور اُن کا ابطال کیا ہی، لیکن افسوس ہی کہ امام صاحب کی یہ محنت چندان سود مند نہین ہوئی کیونکہ جن مسائل کو خلافِ اسلام سمجھا ہی اُنمین سے ۱۷ کی نسبت تو اُنھون نے خود خاتمہ کتاب مین تصریح کی ہی کہ اُنکی بنا پر کسی کی تکفیر نہین کیجا سکتی - تین مسئلے جنکو قطعی کفر کا سبب قرار دیا ہی وہ بھی مختلف فیہ ہین -

غرض علم کلام کے سلسلہ مین تو یہ کتاب چندان وقعت نہین رکھتی لیکن ایک دوسری حیثیت سے امام غزالی کا یہ سب سے بڑا کارنامہ ہی -

مسلمانون نے جب فلسفہ یونان کا ترجمہ کیا تو اُسکے اِس قدر گرویدہ ہوئے کہ گویا اُسکا ہر مسئلہ الہامِ الٰہی تھا چنانچہ افلاطن اور ارسطو کا دل و دماغ مسلمانون مین آجتک مافوق الفطرۃ خیال کیا جاتا ہی، ترجمہ کے بعد علماے اسلام نے بطور خود جب فلسفہ مین تصنیفات کین تو مسائلِ فلسفہ کو مسلمات اولیہ کی طرح تسلیم کرتے آئے یعقوب کندی، فارابی - شیخ بوعلی سینا جو درحقیقت خود ارسطو اور افلاطون کے ہمپایہ تھے، انمین سے کسی نے اُن مسائل پر چون و چرا نہین کی، صرف ایک متکلمین کا گروہ تھا جسنے مذہبی خیال کی وجہ سے مخالفت کی لیکن اُن لوگون کو صرف اُن مسائل سے غرض تھی جو اصول اسلام کے برخلاف تھے، یہ طرز بالکل نہ تھا کہ عام طور پر یونانی فلسفہ کے مسائل بیان کیے جائین، اور ساتھ ساتھ انپر تنقید وریویو

ہوتا جائے۔ امام غزالی کی تہافۃ الفلاسفہ گو خود اس طرز پر نہین لکھی گئی تھی لیکن اُسنے اس طرز کی بُنیاد قائم کردی۔ اُسنے فلسفۂ یونانی کی عظمت دلون سے کم کردی اور لوگ اُس کے عیب و ہنر کی جانچ کی طرف متوجہ ہوگئے، شیخ الاشراق نے حکمۃ الاشراق لکھی تو یونانی مسائل کے ساتھ جہان جہان اُنمین غلطیان تھین اُنسے بھی تعرّض کرتے گئے، ابوالبرکات بغدادی نے کتاب المعتبر اِسی انداز پر لکھی، اور امام رازی نے تو فلسفۂ یونانی کو بالکل ہی آماجگاہ بنالیا او اُسکے صحیح مسائل کی بھی دھجّیان اُڑادین۔

امام صاحب نے جن مسائل فلسفہ کو باطل کیا

بہرحال اِس کتاب مین امام صاحب نے جن مسائل پر بحث کی ہے اُنکی تفصیل یہ ہے۔

(۱) فلسفیون کے اِس دعوے کا ابطال کہ عالم اَزَلی ہے۔

(۲) اس دعوے کا ابطال کہ عالم اَبدی ہے۔

(۳) فلاسفہ کا یہ قول کہ خدا۔ عالم کا صانع ہے دھوکا ہے، ورنہ اُنکے اصول کے مطابق خدا، صانع عالم نہین ہوسکتا۔

(۴) فلاسفہ، خدا کا وجود نہین ثابت کرسکتے۔

(۵) فلاسفہ۔ خدا کی توحید نہین ثابت کرسکتے۔

(۶) فلاسفہ۔ جو صفاتِ الٰہی کے منکر ہین۔ یہ اُنکی غلطی ہے۔

(۷) فلاسفہ کا یہ قول غلط ہے کہ خدا کی جنس و فصل نہین۔

(۸) فلاسفہ کا یہ دعویٰ ثابت نہین ہوسکتا کہ خدا کی ذات بسیط محض بلا ماہیتہ ہے۔

(۹) فلاسفہ یہ نہین ثابت کر سکتے کہ خدا، کے جسم نہین

(۱۰) فلاسفہ کو دہریہ ہونا لازم ہے۔

(۱۱) فلاسفہ یہ نہین ثابت کر سکتے کہ خدا۔ اپنے سوا کسی اور کو جان سکتا ہے۔

(۱۲) فلاسفہ یہ نہین ثابت کر سکتے کہ خدا اپنی ذات کو جانتا ہے۔

(۱۳) فلاسفہ کا یہ دعوی غلط ہے کہ خدا جزئیات کو نہین جانتا۔

(۱۴) فلاسفہ کا یہ دعوی غلط ہے کہ آسمان۔ حیوان متحرک بالارادہ ہے۔

(۱۵) فلاسفہ نے آسمان کی حرکت کی جو غرض بیان کی ہے وہ باطل ہے۔

(۱۶) فلاسفہ کا یہ خیال غلط ہے کہ آسمان، تمام جزئیات کے عالم ہین۔

(۱۷) خرقِ عادات کا انکار باطل ہے۔

(۱۸) فلاسفہ یہ نہین ثابت کر سکتے کہ روح ایک جوہر ہے، جو نہ جسم ہے نہ عرض۔

(۱۹) فلاسفہ یہ نہین ثابت کر سکتے کہ روح ابدی ہے۔

(۲۰) فلاسفہ جو قیامت اور حشر اجساد کے منکر ہین۔ یہ اُنکی غلطی ہے۔

امام صاحب نے ان مسائل پر جو کچھ لکھا ہے ان پر اگر ریویو کیا جائے تو ہماری کتاب صدر ایا شمس بازغہ بنجائیگی۔ اسلیے ہم اس سے درگذر کرتے ہین۔ تاہم نمونہ کے طور پر ہم ایک مسئلے کو لیتے ہین جسکے ضمن مین ہم امور ذیل دکھلانا چاہتے ہین۔

(۱) یونانی کس طریقے سے حقایقِ اشیا پر استدلال کیا کرتے تھے۔

(۲) چونکہ یونانیون کے استدلال کا طریقہ محض خیالی تھا اسلیے علماے اسلام محض

احتمالات عقلی سے اُسکو باطل کر دیتے اور کامیاب ہوتے تھے۔

(۳) فلسفۂ قدیم جو ہمارے علما کا سرمایۂ افتخار ہی اُسکی عظمت و شان اُسی وقت تک ہی کہ اُنھی مصطلحہ الفاظ اور اُسی مخصوص پیرائے مین اُسکو ادا کیا جائے ورنہ اگر ان مسائل کو تحلیل کر کے عام فہم طریقہ مین بیان کیا جائے تو بچّون کا کھیل رہ جاتا ہی۔

یونانی عالم کے قِدم کے قائل تھے۔ امام صاحب نے اِس مسئلے کے متعلق پہلے فلاسفہ کا استدلال نقل کیا پھر اُسپر رد و قدح کی۔

استدلال کے سمجھنے کے لیے پہلے چند اصطلاحین سمجھ لینی چاہئین۔ اور چند مقدمات کو ذہن نشین کر لینا چاہیے۔

(۱) جو چیز ہمیشہ سے ہی اور ہمیشہ رہیگی اُسکو **واجب** کہتے ہین۔

(۲) جو چیز نہ کبھی موجود تھی نہ آیندہ موجود ہو سکتی ہو وہ **ممتنع** ہی۔

(۳) جو چیز ہمیشہ سے نہین ہی لیکن وجود مین آئی اور فنا ہو جائیگی وہ **ممکن** ہی۔

(۴) جو چیز ممکن ہی وہ موجود ہونے سے پہلے بھی ممکن تھی کیونکہ اگر ممکن نہ تھی تو یا واجب ہوتی یا ممتنع، لیکن اگر واجب ہوتی تو ہمیشہ سے موجود ہوتی اور اگر ممتنع ہوتی تو کبھی وجود مین نہ آتی۔

(۵) صفت کے لیے موصوف کا وجود ضروری ہی۔ مثلاً اگر سیاہی موجود ہی تو ضرور ہی کہ وہ سیاہی کسی خاص شی مین پائی جائے۔

اِن مقدمات کے بعد عالم کے قدیم ہونے پر اسطرح استدلال کیا جاتا ہی کہ عالم، وجود

مین آنے سے پہلے ممکن تھا، (بر بنای مقدمہ ۴)

اور چونکہ ممکن ہونا ایک صفت ہی، اور صفت کے لیے موصوف کا ہونا ضرور ہی
اِسلیے ضرور ہی کہ کوئی چیز موجود تھی جسکے ساتھ، امکان کا یہ وصف قائم تھا۔ اس سے ثابت ہوا
کہ جب عالم موجود نہ تھا۔ اُسوقت بھی کوئی شی تھی جس سے یہ عالم وجود مین آیا۔ اس استدلال
کو مثال مین یون سمجھو کہ ایک صراحی جو اسوقت موجود ہی جب نہین موجود تھی تب بھی کوئی
شی (مٹی) موجود تھی جو ایک خاص صورت پکڑ کر اب صراحی بن گئی۔

یہ استدلال۔ اگر تجربہ۔ وجدان اور استقرا پر محوّل کیا جاتا تو یقین پیدا کرنے کے لیے
کافی تھا لیکن یونانیون نے صرف الفاظ و اصطلاحات و مفروضات پر مدار رکھا۔ اسلیے انکی
کوشش بیکار گئی چنانچہ امام غزالی نے اِس استدلال کو اِسطرح رد کیا۔

یہ مسلّم نہین کہ ہر قسم کی صفات کے لیے موصوف کا وجود خارجی ضرور ہی۔ امتناع
بھی تو ایک صفت ہی اسکا موصوف کہان ہی؟۔ جب ہم کہتے ہین کہ شریک باری ممتنع ہی
تو ظاہر ہی کہ امتناع کی صفت کا موصوف شریک باری ہی لیکن کیا شریک باری، خارج
مین موجود ہی۔

اِسکے علاوہ، اعراض مثلاً سیاہی، سپیدی، وغیرہ جب موجود نہ تھے تو انکا وجود
ممکن تھا۔ اس امکان کا موصوف کیا چیز تھی؟ اور وہ کہان موجود تھی؟ اگر یہ کہا جائے کہ
اعراض کے امکان کے یہ معنی ہین کہ جواہر موجود تھے اور وہ اعراض کے ساتھ متصف
ہو سکتے تھے، تو یہ در حقیقت اعراض کا امکان نہین۔ بلکہ اجسام کے اتصاف کا امکان ہی، حاصل یہ کہ

امکان، امتناع وغیرہ عقلی اعتبارات ہین، اُنکے لیے وجود خارجی کی ضرورت نہین۔

امام صاحب نے اس تقریر کے بعد فلاسفہ کی طرف سے اِن اعتراضات کا جواب دیا ہی اور پھر اُنکا رد کیا ہی لیکن ہم اُسکو اختصار کے لحاظ سے قلم انداز کرتے ہین۔

دیکھو! ایک معمولی مسئلہ۔ الفاظ کے چکّر مین آکر اس قدر پیچیدہ ہو گیا۔ طرز استدلال نے اصل مسئلے کے سوا اور بہت سے مسئلے پیدا کر دیے، امکان کی حقیقت۔ صفۃ کی حقیقت۔ صفت کے لیے موصوف کے وجود کی حقیقت۔ یہ مراحل طے ہون تب دعوے ثابت ہو۔

اس مسئلے پر سادہ اور صاف طریقے مین اس طرح استدلال کیا جاسکتا ہی۔

دنیا مین جو چیز موجود ہی۔ ہم دیکھتے ہین کہ وہ عدم محض سے وجود مین نہین آئی اور نہ وہ معدوم محض ہوسکتی۔ مثلاً تخت، پہلے ایک سادہ لکڑی تھی۔ لکڑی درخت تھا درخت تخم تھا۔ تخم کچھ اور تھا۔ غرض کہین جا کر یہ سلسلہ اس طرح نہین ختم ہوتا کہ عدم محض رہجائے۔ اسی طرح اگر تمام زمانہ مِل کر چاہے کہ ایک ذرّے کو بالکل فنا کر دے تو نہین کر سکتا کسی چیز کو جلا دو راکھ ہو جائیگی۔ راکھ کو ہوا مین اُڑا دو۔ اُسکے اجزا پریشان ہو جائین گے لیکن بالکل معدوم نہونگے۔

جو لوگ منطقی کج بحثیون اور اصطلاحاتِ فلسفی کے خوگر ہین، اُنکو یہ استدلال عامیانہ اور سوقیانہ معلوم ہوگا۔ وہ یہ بھی کہین گے کہ استقرا کوئی قطعی دلیل نہین، لیکن انصاف سے دونون طرز استدلال کا مقابلہ کرو۔

پہلا استدلال محض اصطلاحات پر مبنی ہی جس سے دل مین یقین کی کوئی کیفیت نہین پیدا ہوتی۔ اسکے علاوہ۔ دلیل کے مقدمات سب بحث طلب ہین۔ جو شخص ایک چیز کو بالکل معدوم، فرض کرتا ہی وہ یہ کیون تسلیم کریگا کہ اس حالت مین بھی وہ ممکن ہی۔

امکان۔ وجوب۔ امتناع یہ سب اوصاف اُسی چیز کی طرف منسوب ہوسکتے ہین جسکا کسی نہ کسی قسم کا وجود ہو۔ ممتنع کا وجود گو خارجی نہین ہوتا لیکن ذہنی ہوتا ہی اور اسی بنا پر وہ قضیہ کا موضوع ہوسکتا ہی۔ لیکن جو چیز نہ خارج مین ہی نہ ذہن مین ہی بلکہ معدوم مطلق ہی اُسپر کیا حکم لگایا جاسکتا ہی۔

یہ بھی فرض کرلیا جائے کہ وہ عدم کی حالت مین امکان کی صفت کے ساتھ موصوف ہی۔ لیکن یہ کیونکر ثابت کیا جاسکتا ہی کہ ہر صفت کا موصوف، خارج مین موجود ہوتا ہی۔ کُلّی ہونا ایک وصف ہی، اُسکا موصوف خارج مین کیونکر پایا جاسکتا ہی، خارج مین جو چیز موجود ہوگی وہ جزئی ہوکر ہوگی، کُلّی نہین ہوسکتی۔ غرض ان مقدمات کو جس قدر اُدھیڑوگے، اُسکے ریشے پھیلتے جائین گے اور آخر مین کچھ ہات نہ آئیگا۔

بخلاف اسکے دوسرا طرز استدلال واقعات پر مبنی ہی۔ دنیا مین ہزارون لاکھون چیزین موجود ہین۔ سب موجودہ صورت سے پہلے کسی صورت مین موجود تھین۔ آج کوئی تجربہ اسکے خلاف نہین بتایا جاسکتا۔ ان واقعات سے کیا یہ یقین نہین پیدا ہوتا کہ کوئی شی کبھی معدوم محض نہین تھی۔

باقی یہ احتمالات، کہ ممکن ہی اسکے خلاف تجربہ ہوا ہو اور ہمکو معلوم نہو، ممکن ہی

کہ سب سے پہلے جو شی پیدا ہوئی وہ عدم محض سے پیدا ہوئی ہو۔ طالب العلمانہ کج بحثیان ہین جس سے یقین ہین فرق نہین آتا۔ سیکڑون کلیات جو یقینی قرار دیے جاتے ہین انمین اس سے زیادہ احتمالات پیدا کیے جا سکتے ہین لیکن کیا اس سے اُنکا یقینی ہونا باطل ہو جاتا ہی۔

بہرحال امام صاحب نے ترکی بہ ترکی جواب دیا۔ یونانی جس طریقے سے استدلال کرتے تھے، امام صاحب نے بھی اُسی قسم کے مقدمات سے اُنکے استدلال کو رد کیا۔

علامہ ابن رُشد نے جو ارسطو کا حلقہ بگوش ہی امام صاحب کی اس کتاب کا رد لکھا لیکن امام صاحب کی فضیلت کے لیے اِسی قدر کافی ہی کہ باوجود اسکے کہ اُنھون نے بطورِ خود نہایت قلیل زمانے مین فلسفہ کی تحصیل کی تھی تاہم وہ فلسفہ پر اِسطرح حملہ آور ہو سکے کہ ابن رشد جیسے فلاسفر کو اُنکے حملے رُوکنے کے لیے اسقدر اہتمام کرنا پڑا۔

اثبات عقائد

عقائد کا اثبات

امام صاحب کا اصلی کارنامہ یہین سے شروع ہوتا ہی اور یہی چیز ہی جسنے امام صاحب کے نام کو شہرت عام دی ہی۔

اثباتِ عقائد سے یہ مراد ہی کہ امام صاحب نے اسلام کے عقائد کو دلائل عقلیہ سے کیونکر ثابت کیا۔ لیکن اسکی تفصیل سے پہلے یہ بحث طی کرنی چاہیے کہ امام صاحب کے نزدیک اسلامی عقائد کیا تھے؟ اسلام کا اصل اصول تو صرف دو کلمے ہین لا الٰہ الا اللّٰہ محمد رسول اللّٰہ لیکن انکی تفصیل مین اختلافات پیدا ہو کر بہت سے فرقے پیدا ہوگئے اور ہر فرقہ نے اپنے قرار دادہ مسائل کو کفر و اسلام کا معیار قرار دیا۔ امام صاحب بھی ایک خاص فرقہ

یعنی اشعریہ سے منسوب تھے اور اِس بنا پر اُنکے عقائد کے بیان مین اشعریون کے عقائد کی فہرست لکھدینی کافی تھی، خصوصًا اسوجہ سے کہ احیاء العلوم مین جہان اسلام کے عقائد بیان کیے ہین، بے کم وکاست اشاعرہ کے عقائد لکھدیے ہین۔

لیکن مشکل یہ ہی کہ امام صاحب کی تصنیفات، اس باب مین مختلف ہین اور اِس اختلاف نے لوگون کو اُنکے عقائد کے متعلق حیرت زدہ کردیا ہی۔ علامہ ابن رشد فصل المقال مین اُنکی نسبت لکھتے ہین۔

عقائد کے متعلق امام صاحب کی تصنیفات کا باہم اختلاف

انه لم یلزم مذهبًا من المذاهب في کتبه بل هو مع الاشاعرة اشعري ومع الصوفية صوفي ومع الفلاسفة فيلسوف۔	غزالی نے اپنی کتابون مین کسی مذہب خاص کا التزام نہین کیا بلکہ وہ اشعریون کے ساتھ اشعری، صوفیون کے ساتھ صوفی، اور فلاسفہ کے ساتھ فیلسوف ہین۔

امام صاحب کے مخالفون کا جو ایک گروہ پیدا ہو گیا تھا جسکی تفصیل اس کتاب کے خاتمہ مین آئیگی۔ وہ بھی اسی وجہ سے پیدا ہوا تھا کہ امام صاحب کی تصنیفات مین اُنکو جابجا اشاعرہ وغیرہ کے خلاف عقائد ملتے تھے۔

چونکہ امام صاحب کے مذہبی خیالات کے متعلق یہ ایک اہم بحث ہی، اور چونکہ عقائد مین مسلمانون کا گروہ کثیر امام صاحب ہی کا پیرو ہی۔ اسلیے ہم اس بحث کو تفصیل سے لکھتے ہین، خصوصًا اسوجہ سے کہ آجتک کسی نے اِس چیستان کو حل نہین کیا۔

اختلاف کی وجہ

اِس اشکال کا اجمالی جواب تو یہ ہی کہ امام صاحب کی تصنیفات کا باہمی اختلاف اُنکے تلوّن طبع یا صلح کل کے اصول پر مبنی نہین ہی، بلکہ امام صاحب نے قصدًا ایسا کیا۔ اور جود

اسکی تصریح کردی - جواہر القرآن مین لکھتے ہین[1] -

والرتبة الاولى من الرتبتين وهى معرفة ادلة ظاهر هذه العقيدة فقد اودعناها الرسالة القدسية فى قدر عشرين ورقا وهى احد فصول كتاب قواعد العقائد من كتب الاحياء واما ادلتها مع زيادة تحقيق ومع زيادة تانيق فى ايراد الاسولة والاشكالات فقد اودعنا كتاب الاقتصاد فى الاعتقاد مقدار مائة ورقة وهو كتاب مفرد بنفسه يحوى كتاب علم المتكلمين فان اردت ان تستنشق شيئا من روائح المعرفة صادفت منه مقدارا يسيرا مبثوثا فى كتاب الصبر والشكر وكتاب المحبة وبيان التوحيد من اول كتاب التوكل وجملة ذلك فى كتب الاحياء وتصادف منه قدرا صالحا يعرفك كيفية قرع باب المعرفة من كتاب مقصد الاقصى وان اردت صريح المعرفة

دونون درجون مین پہلا درجہ یعنے اِس عقیدے کے ظاہری مفہوم پر استدلال کرنا تواس کو ہم رسالہ قدسیہ مین درج کر چکے یہ ۲۰ ورقون مین ہی اور احیاء العلوم کی فصل قواعد العقائد کا ایک حصہ ہی - باقی ان عقائد کے دلائل زیادہ تحقیق کے ساتھ، اور سوال وجواب کی رنگ آمیزی کے ساتھ تو کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد مین درج ہین جو سو ورق مین ہی - یہ مستقل ایک کتاب ہی اور اسمین متکلمین کا تمام علم درج ہی - لیکن اگر تم چاہتے ہو کہ معرفت کی کسی قدر خوشبو دماغ مین آئے تو احیاء العلوم کی کتاب الصبر والشکر وکتاب المحبة وبیان التوحید من کتاب التوکل مین کچھ کچھ اسکا شمہ ملے گا - اور کسی قدر مقصد الاقصی مین جس سے یہ معلوم ہو گا کہ معرفت کا دروازہ کس طرح کھٹکھٹایا جاتا ہی - اور اگر چاہتے ہو کہ صاف صاف بے لاگ ان عقائد کی

[1] یہ کتاب بمبئی مین چھپ گئی ہی لیکن اخیر سے ناقص ہی - میرے پاس پورا قلمی نسخہ موجود ہی -

بحقائق هذه العقيدة من غير بحجة ولامراقية فلا تصادفه الا في بعض كتبنا المضنون به على غير اهله	حقیقت معلوم ہو تو اسکو صرف ہماری کتاب المضنون بہ علے غیر اہلہ مین پا سکتے ہو۔

اسی کتاب مین ایک اور موقع پر لکھتے ہین۔

والثانی هو محاجة الكفار ومجادلتهم ومنه ينشعب علم الكلام المقصود لرد الضلالات والبدع وازالة الشبهات ويتكفل به المتكلمون وهذا العلم قد شرحناه على طبقتين سمينا الطبقة القريبة منها الرسالة القدسية والطبقة التى فوقها الاقتصاد فى الاعتقاد ومقصود هذا العلم حراسة عقيدة العوام عن تشويش المبتدعة ولايكون هذا العلم مليئا بكشف الحقائق وبجنسه يتعلق الكتاب الذى صنفناه فى تهافة الفلاسفة والذى اوردناه فى الرد على الباطنية فى الكتاب الملقب بالمستظهرى وفى كتاب حجة الحق وقاصم الباطنية وكتاب مفصل الخلاف فى اصول الدين۔	دوسری چیز کافرون سے مناظرہ اور مجادلہ کرنا ہی اور اسی سے علم کلام پیدا ہوتا ہی جسکا مقصود گمراہیون کا اور بدعتون کا رد کرنا۔ اور اعتراضات کا رفع کرنا ہی۔ اِس علم کے ذمہ دار متکلمین ہین۔ ہمنے دو طرز پر اسکی شرح کی ہی۔ ایک معمولی طرز پر اور اسکا نام رسالۂ قدسیہ ہی۔ اور ایک اس سے اعلی تر اس علم کا مقصود یہ ہی کہ بدعتیون کے شور و شغب سے عوام کے عقیدہ کی حفاظت کی جائے۔ لیکن اس علم مین حقائق نہین بیان کیے جاتے۔ اسی قسم کی ہماری وہ کتاب ہی جسمین فلاسفہ کی غلطیون کا بیان ہی یعنے تہافۃ الفلاسفہ اور وہ جو باطنیہ کی رد مین ہی یعنے مستظہری و حجۃ الحق و قاصم الباطنیۃ و مفصل الخلاف۔

ان عبارتون مین امام صاحب نے خود تصریح کردی ہو کہ عقائد مین انکی تصنیفات مختلف مراتب کی ہین - بعض عوام کے مذاق کے موافق ہین - بعض اس سے کسی قدر بلند رتبہ ہین - بعض مین کچھ کچھ حقائق واسرار کا پردہ کھولا ہی - بعض ایسی ہین جنمین بے پردہ حقائق ظاہر کردیے ہین -

حقیقت یہ ہو کہ اسلام مین ابتدا ہی سے دو مختلف رائین قائم ہوگئی تھین - ایک گروہ کی رائے تھی کہ شریعت مین کچھ اسرار نہین ہین - جو عقائد شریعت مین مذکور ہین - ایک عامی جس طور پر انکو سمجھتا ہی - خواص کو بھی اُسی طور سے سمجھنا چاہیے، اور اس عقیدے کے ثابت کرنے کے لیے جو دلائل ایک عامی کے لیے قائم کیے جاتے ہین - خواص کے لیے بھی وہی دلائل استعمال کرنے چاہئین دوسرا گروہ اسکے خلاف تھا -

علامہ ابن رشد فصل المقال مین لکھتے ہین -

وكثير من الصدر الاول قد نقل عنهم انهم كانوا يرون ان للشرع ظاهرًا وباطنا وانه ليس يجب ان يعلم بالباطن من ليس من اهل العلم به ولا يقدر على فهمه	قرن اول کے اکثر بزرگون سے منقول ہو کہ شریعت کا ایک ظاہر ہو اور ایک باطن اور جو شخص باطن کے سمجھنے کی لیاقت نہین رکھتا اُسکو باطن کا علم سکھانا ضرور نہین -

صحیح بخاری مین حضرت علی کا قول منقول ہو کہ -

حدثوا الناس بما يعرفون ودعوا ما ينكرون	جو بات لوگون کی عقل مین آئے، وہ اِن سے بیان کرو، اور جو نہ آئے

اَتُرِیْدُوْنَ اَنْ یُّکَذِّبَ اللّٰہُ وَرَسُوْلُہٗ	وہ چھوڑ دو۔ کیا تم یہ چاہتے ہو کہ لوگ، خدا اور رسول خدا کو جھوٹا بنائین

امام غزالی بھی دوسرے گروہ کے ہم خیال تھے چنانچہ اپنی تصنیفات مین کثرت سے اسکی تصریحین کی ہین۔ احیاء العلوم کے دیباچہ مین اسپر نہایت مفصل بحث کی ہر جسکے ابتدائی فقرے یہ ہین۔

فاعلم ان انقسام ہذہ العلوم الی خفیۃ وجلیۃ لاینکرہا ذو بصیرۃ وانما ینکرہا القاصرون الذین تلقفوا فی اوائل الصبی شیئاً وجمدوا علیہ فلم یکن لہم ترق الی شاو العلماء الخ۔	ان علوم کے خفی وجلی کی طرف منقسم ہونے سے کوئی سمجھدار آدمی انکار نہین کرسکتا۔ صرف وہ لوگ انکار کرتے ہین جنھون نے بچپن مین کچھ باتین سیکھین اور پھر اسی پر جم گئے تو وہ علماء کے مرتبہ تک ترقی نہین کرسکتے۔

جواہر القرآن مین ذات باری اور واقعات قیامت کے متعلق جو عقائد ہین اُن کو لکھکر کہتے ہین کہ ان عقائد کے دو درجے ہین۔

احدہما معرفۃ ادلۃ ہذہ العقیدۃ الظاہرۃ من غیر غوص علی اسرارہا والثانیۃ معرفۃ اسرارہا ولباب معانیہا وحقیقۃ ظواہرہا والرتبتان جمیعاً لیستا واجبتین علی جمیع العوام	ایک درجہ، اس ظاہری عقیدہ کے دلائل کا جاننا ہو بغیر اسکے کہ اسکے اسرار پر غور کیا جائے، دوسرے ان عقائد کے اسرار کا سمجھنا اور انکے معانی کا مغز دریافت کرنا۔ اور اُنکے ظاہر کی اصل حقیقت دریافت کرنا۔ ان دونون درجون کا حاصل کرنا۔ سب پر فرض نہین ہی

الجام العوام کے خاتمہ مین لکھتے ہین۔

فلیوضع کل شئی موضعہ کما امر اللہ تعالیٰ بہ	چاہیے کہ ہر چیز اپنی جگہ پر رکھی جائے جیسا کہ خدائے تعالیٰ نے اپنے

نبیّہ حیث قال اُدعُ الی سبیل ربك بالحکمة والموعظة الحسنة وجادلھم بالتی ھی احسن والمدعو بالحکمة الی الحق قومٌ وبالموعظةِ الحسنةِ قومٌ اخرو بالمجادلة الحسنة قوم اٰخرون علی ما فصّلنا اقسامھم فی کتابنا القسطاس المستقیم۔

پیغمبر کو حکم دیا اور قرآن مین فرمایا کہ "تم لوگون کو خدا اسکے راستہ کی طرف بلاؤ۔ حکمت سے کے ذریعے اور نصیحت سے اور اُنسے مجادلہ کرو بطرز پسندیدہ،" حکمت کے جو لوگ مخاطب ہین وہ اور ہین۔ نصیحت سے کے مخاطب اور، مجادلہ کے مخاطب اور، جیسا کہ ہمنے اپنی کتاب قسطاس مین اُنکی تفصیل بیان کی ہی۔

قسطاس مستقیم جسکا امام صاحب نے اِس موقع پر حوالہ دیا ہی اُسکی عبارت یہ ہی۔

قال اللہ تعالیٰ ادع الی سبیل ربك بالحکمة والموعظة الحسنة وجادلھم بالتی ھی احسن واعلم ان المدعو الی اللہ بالحکمة قوم و بالموعظةِ قوم وبالمجادلة قوم وان الحکمة ان دعی بھا اھل الموعظة اضربھم کما اضر بالطفل لرضیع التغذیة بلحم الطیر وان المجادلة لہ ان استعملت مع اھل الحکمة اشمأزّوا عنھا کما یشمئزّ طبع الرجل القوی من الارتضاع بلبن الاٰدمیّ وان من استعمل الجدال مع اھل الجدال

خدا نے کہا ہی کہ "لوگون کو خدا کے راستہ کی طرف بلاؤ حکمت سے کے ذریعے سے۔ اور نصیحت سے کے ذریعے سے۔ اور اُن سے بحث کرو بطرز معقول،" جاننا چاہیے کہ حکمت سے کے ذریعے سے جو لوگ بُلائے جاتے ہین وہ اور ہین۔ نصیحت سے کے ذریعے سے اور، بحث کے ذریعے سے اور۔ اگر حکمت اُن لوگون کے لیے استعمال کیجائے جو نصیحت سے کے مخاطب ہین تو اُنکو نقصان ہوگا جسطرح شیرخوار بچہ کو پرند کا گوشت کھانا نقصان کرتا ہی اور اگر مجادلہ اُن لوگون کے ساتھ استعمال کیا جائے جو حکمت کے اہل ہین تو اُنکو نفرت ہوگی جسطرح قوی آدمی کو آدمی کا دودھ پلایا جائے۔ اور مجادلہ اگر

بطریق لایحسن کما یعلم من القرآن کان کمن غذی البدوی بخبز البر ولم یالف الا التمر وھذہ دقائق لایدرک الا بنور التعلیم المقتبس من عالم النبوۃ۔	بطرز پسندیدہ نہ کیا جائے تو اسکی یہ مثال ہوگی کہ ایک بدوی کو گیہون کا آٹا کھلایا جائے حالانکہ اُسکو صرف کھجور کھانے کی عادت ہی۔ اور یہ وہ باریک باتین ہین جو صرف اُس نور سے حاصل ہوتی ہین جو مقام نبوّت سے حاصل کیا گیا ہی۔

جواہر القرآن مین قیامت کے حالات مین لکھتے ہین۔

ویشتمل ایضا علی ذکر مقدمات احوال الفریقین وعنھا یعبر بالحشر والنشر والحساب والمیزان والصراط ولھا ظواھر جلیۃ تجری مجری الغذاء لعوام الخلق ولھا اسرار غامضۃ تجری مجری الحیوۃ لخصوص الخلق	اور اسمین فریقین (یعنی کافر و مسلمان) کے حالات مذکور ہین۔ جسکی تعبیر حشر و نشر و حساب و میزان و صراط سے کیجاتی ہی اور ان چیزون کے ایک ظاہری معنی ہین جو عوام خلق کے لیے غذا کا کام دیتے ہین، اور ایک باطنی جو دقیق ہین، اور خواص کے لیے بجاے زندگی کے ہین۔

اِن اُصول کے معلوم ہونے کے بعد یہ عقدہ خود بخود حل ہوتا ہی کہ امام صاحب کی تصنیفات مین اختلاف کی کیا وجہ ہی۔ امام صاحب کے نزدیک چونکہ تعلیم و ہدایت کا طریقہ سب کے لیے یکسان نہین ہو سکتا تھا۔ اِسلیے ضرور تھا کہ اُنکی تصنیفات مختلف المذاق اور مختلف الاصول ہوتین۔ اب ہم ذیل مین ایک نقشہ درج کرتے ہین جس سے معلوم ہوگا کہ امام صاحب کی کون سی کتابین کس قسم کی ہین۔ اور ہمکو اُنکے خاص عقائد اور اصول سے واقف ہونے کے لیے کن کتابون پر اعتماد کرنا چاہیے۔ جواہر القرآن کی عبارت جو آغاز بحث مین ہمنے نقل کی، اُسمین امام صاحب نے خود اسکی تعیین کردی ہی

یہ نقشہ اُسی کے موافق مرتب کیا گیا ہی

رسالہ قدسیہ	۲۰ ورق مین ہی اور احیار العلوم مین شامل ہی اسمین ظاہری عقائد کے دلائل ہین۔
اقتصاد فی الاعتقاد	سّو ورق مین ہی، یہ بھی متکلمین کے معمولی انداز مین ہی لیکن دلائل مین زیادہ تحقیق و تدقیق کی ہی۔
تہافۃ الفلاسفۃ	اسمین بھی متکلمین کا انداز ہی۔
مستظہری	فرقہ باطنیہ کے رد مین ہی۔
حجۃ الحق	یہ بھی باطنیہ کے رد مین ہی اور بغداد مین لکھی گئی جیسا کہ امام صاحب نے مُنقذ مین تصریح کی ہی۔
مفصل الخلاف	یہ بھی باطنیہ کے رد مین ہی۔
قاصم الباطنیہ	ایضاً

یہ تمام تصنیفات، مروجہ علم کلام کے انداز پر لکھی گئی ہین، اور حقائق و اسرار سے خالی ہین۔

مضنون بہ علی غیر اہلہ	اس کتاب مین اصلی حقائق درج ہین۔
مضنون بہ علی اہلہ	مضنون بہ علی غیر اہلہ کے خاتمہ مین امام صاحب نے تصریح کی ہی کہ مضنون بہ علی اہلہ مین وہ حقائق لکھون گا جو مضنون بہ علی غیر اہلہ مین بھی نہین لکھے تھے۔

مذکورہ بالا کتابون کے علاوہ، امام صاحب کی اور بھی تصنیفات ہین جو انھی مباحث پر ہین، مثلاً منقذ من الضلال۔ التفرقہ بین الاسلام والزندقہ۔ مشکوۃ الانوار۔ اِن کتابون کے متعلق امام صاحب کی کوئی خاص تصریح موجود نہین۔ لیکن اُنکے مضامین سے خود پیدا ہوتا ہے کہ وہ کس قسم مین داخل کی جاسکتی ہین۔

اس تفصیل کے بعد اب موقع ہے کہ ہم امام صاحب کے خاص علم کلام سے بحث کرین۔ لیکن اسکے لیے ضرور ہے کہ پہلے مختصر طور پر بتایا جائے کہ امام صاحب کے زمانے مین جو علم کلام متداول تھا کیا تھا؟ امام صاحب نے اُسمین کیا تبدیلیان کین اور کس ضرورت سے کین۔

اِس زمانے مین جو علم کلام شائع تھا، اشعری کی طرف منسوب تھا، ماتریدیہ کا علم کلام وجود مین آچکا تھا لیکن چونکہ اِس زمانے کے بڑے بڑے نامور علما مثلاً باقلانی ابن فورک۔ امام الحرمین وغیرہ شافعی تھے اور ماتریدیہ۔ حنفیہ سے خصوصیت رکھتا تھا اسلیے وہ چندان رواج پذیر نہین ہوا تھا، اسکی کلام بنیاد امام ابوالحسن اشعری نے ڈالی تھی۔ امام موصوف سے پہلے علم کلام کے جو مختلف طریقے تھے آپس مین بالکل مختلف تھے یعنی ایک محض عقلی تھا، اور دوسرا بالکل نقلی۔ امام موصوف چونکہ مدت تک معتزلی رہ چکے تھے، اور اخیر مین تائب ہوکر منقولی گروہ مین آئے تھے، اسلیے اُنکے علم کلام مین خود بخود یہ خصوصیت پیدا ہوگئی کہ منقول مین معقول کی بھی کچھ آمیزش ہوگئی، تمام بڑے بڑے اشاعرہ متکلمین، اپنے علم کلام کی ترجیح کی وجہ یہی قرار دیتے ہین

کہ وہ جامع عقل و نقل ہے۔

امام اشعری نے جو اصول قائم کیے وہ معتدل اور افراط و تفریط سے الگ تھے،

لیکن اُسی چیز نے جو اُسکی خوبی تھی یعنی "عقل کی آمیزش"، رفتہ رفتہ اسکی حالت بدل دی،

امام اشعری کے بعد۔ امام غزالی تک، کوئی شخص اس سلسلے مین ایسا نہین پیدا ہوا

جو علوم عقلیہ کا ماہر ہوتا بلکہ یہ کہنا بھی مشکل ہے، اگر کسی نے علوم عقلیہ کی تحصیل بھی کی

تھی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ علم کلام کے اصول اور مسائل مین نہ بالکل سادگی رہی، نہ پوری باریک

بینی آسکی، دونون کی ناتمامی نے، رفتہ رفتہ عقائد کو نہایت پیچیدہ، مشکل اور مجموعۂ اشکالات

بنا دیا۔ اسکی توضیح امثلۂ ذیل سے ہوگی۔

۱۔ اشاعرہ سے پہلے، تمام محدثین اور ارباب ظاہر، خدا کی رویت کے قائل

تھے، بخلاف اُنکے معتزلہ کو انکار تھا۔ لیکن محدثین جہان اس بات کے قائل تھے کہ خدا

نظر آسکتا ہے اس بات کے بھی قائل تھے کہ خدا عرش پر متمکن ہے اور ذو جہتہ و قابل اشارہ ہے

اشاعرہ نے احادیث و روایت کی بنا پر رویت کا تو اقرار کیا لیکن معقولات کی آمیزش سے اِن

امور کے قائل نہو سکے کہ خدا متحیز ہے۔ ذو جہتہ ہے۔ قابل اشارہ ہے۔ کیونکہ اس قدر وہ جانتے تھے

کہ یہ امور جسمانیات کے خواص مین ہین اور خدا جسمانی نہین ہے۔ اب یہ دقت پیش

آئی کہ جو چیز متحیز اور قابل اشارہ نہین، وہ آنکھ سے نظر نہین آسکتی۔ مجبوراً اشاعرہ

کو علم مناظر کے تمام مسلمہ اصول سے انکار کر کے یہ دعوے کرنا پڑا کہ کسی چیز کے نظر

آنے کے لیے، اُسکا سامنے ہونا، یا قابل اشارہ ہونا ضرور نہین، صرف اسکا موجود ہونا

کافی ہی۔ شرح مواقف مین ہی۔

إنّ الاشاعرة جوّزوا رؤية ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه بل جوّزوا رؤية اعمى الصين بقة الاندلس

اشاعرہ کے نزدیک یہ ممکن ہی کہ ایک چیز سامنے نہو اور نظر آئے۔ بلکہ اُنکے نزدیک یہ بھی ممکن ہی کہ چین مین ایک اندھا۔ اندلس کے مچھر کو دیکھ لے۔

اب دوسرا شبہ یہ پیدا ہوا کہ اگر صرف موجود ہونا کافی ہی تو خدا ہمیشہ موجود ہی اسیلیے ہر وقت اسکو نظر آنا چاہیے۔ اس سے بچنے کے لیے اشاعرہ نے یہ اصول قائم کیا کہ "ممکن ہی کہ ایک شی کے نظر آنے کے تمام شرائط پائے جائین اور وہ نظر نہ آئے"

شرح مواقف مین ہی۔

لا نسلم وجوب الرؤية عند اجتماع الشروط الثمانية

نظر آنے کی جو آٹھ شرطین ہین اِن کے مجتمع ہونے کے ساتھ بھی ہم یہ تسلیم نہین کرتے کہ اُس شی کا نظر آنا ضرور ہی۔

۲۔ معجزات اور خرق عادات کو سب لوگ تسلیم کرتے آتے تھے۔ البتہ یہ فرق تھا کہ محدثین وفقہا کا یہ عقیدہ تھا کہ معجزہ مین۔ خدا۔ اشیا کی طبیعت و خاصیت کو بدل دیتا ہی۔ معتزلہ کا خیال تھا کہ کسی شی کی ذاتیات وخواص بدل نہین سکتے۔ لیکن معجزہ۔ غیر معلوم اسباب سے پیدا ہوجاتا ہی اور چونکہ وہ اسباب معلوم نہین ہوتے اسیلیے خرق عادت خیال کیا جاتا ہی۔ بہر حال دونون کے نزدیک معجزہ کا قبول کرنا سلسلہ اسباب کے انکار سے کچھ تعلق نہین رکھتا تھا۔ اشاعرہ کو ایک طرف تو یہ خیال تھا کہ علۃ و معلول کی حقیقت یہ ہی کہ "دونون کسی حالت مین ایک دوسرے سے الگ نہو سکین

دوسری طرف۔ احادیث و آثار کی بناپر خرق عادات سے انکار نہین ہوسکتا تھا اسلیے انھون نے علۃ و معلول کا سلسلہ ہی اُڑا دیا اور یہ اصول قرار دیا کہ دنیا مین کوئی چیز کسی چیز کا سبب ہی نہین۔ آگ جلاتی ہی لیکن نہ جلانا اُسکی ذاتیات مین ہی نہ وہ جلانے کی علۃ ہی۔ اسمین یہان تک غلو کیا کہ سلسلۂ اسباب کا ماننا، قادر مختار کی نفی کرتا ہی بلکہ ہر چیز کی علۃ بلا واسطہ۔ خود خدا ہی۔

غرض عقل و نقل کی اس آمیزش سے بہت سے نئے اصول، علم کلام مین داخل کرنے پڑے، اور یہی اصول، اشاعرہ اور دیگر فرقون مین حدّ فاصل قرار پائے، انمین سے چند مقدم اصول کو ہم اس موقع پر نقل کرتے ہین۔

(۱) انہ یجوز علی اللہ سبحانہ ان یکلف الخلق مالا یطیقونہ۔	خدا کو جائز ہی کہ انسان کو اس کام کی تکلیف دے جو اسکی طاقت سے باہر ہی۔
(۲) ان اللہ عز وجل ایلام الخلق و تعذیبہم من غیر جرم سابق و من غیر ثواب لاحق	خدا کو حق ہی کہ وہ مخلوقات کو عذاب دے بغیر اسکے کہ اُنکا کوئی جرم ہو یا اُنکو آیندہ ثواب ملے۔
(۳) انہ تعالیٰ یفعل بعبادہ مایشاء فلا یجب علیہ رعایۃ الاصلح لعبادہ	خدا اپنے بندون کے ساتھ جو چاہتا ہی کرتا ہی۔ خدا کو یہ ضرور نہین کہ بندون کی مصلحت کا لحاظ رکھے۔
(۴) ان معرفۃ اللہ سبحانہ وطاعتہ واجبۃ بایجاب اللہ وشرعہ لا بالعقل	خدا کا پہچاننا شریعت کے رو سے واجب ہی نہ عقل کے رو سے۔

(یہ تمام عقائد انھی عبارتون کے ساتھ احیاء العلوم امام غزالی مین مذکور ہین)

(۵) ان البنية ليست شرطا فی الحيوة فالنار علی ما هی عليه يجوز ان يخلق الله فيه الحيوة والعقل۔[1]	زندگی کے لیے کوئی خاص بناوٹ شرط نہین، مثلاً آگ مین بحالتِ موجودہ خدا عقل اور زندگی و گویائی پیدا کرسکتا ہی۔
(۶) لا يمتنع ان يحضر عندنا جبال شاهقة واصوات عالية ونحن لا نبصرها ولا نسمعها ولا يمتنع ايضا ان يبصر الاعمی الذی يكون بالمشرق بقة بالمغرب وبالجملة فينكر جميع تاثيرات الطبائع والقوی۔	یہ جائز ہی کہ ہمارے سامنے اونچے پہاڑ موجود ہون۔ اور بلند آوازین آتی ہون، اور ہمکو دکھائی اور سنائی نہ دین اسی طرح یہ بھی جائز ہی کہ ایک اندھا مشرق مین بیٹھا ہوا مغرب کے ایک مچھر کو دیکھ لے۔ مختصر یہ ہی کہ امام اشعری۔ طبیعت اور قوی کے تمام تاثیرات کے منکر ہین۔

(مطالب عالیہ امام رازی بحث بر شبہات نبوت)

(۷) اما اهل السنة فقد جوزوا ان يقدر الساحر علی ان يطير فی الهواء ويقلب الانسان حمارا والحمار انسانا۔	اہل سنت کے نزدیک جادوگر اس بات پر قادر ہی کہ ہوا ہوا مین اُڑے، اور آدمی کو گدھا اور گدھے کو آدمی بناوے۔

(تفسیر کبیر قصۂ ہاروت و ماروت)

(۸) اعادة المعدوم جائزة۔	معدوم کا اعادہ جائز ہی۔

یہ تمام مسائل، اصول عقائد مین شامل ہو گئے تھے اور ان سے انکار کرنا گویا سنی ہونے

[1] تفسیر کبیر تفسیر سورۂ فرقان آیت اذا راتهم من مكان بعيد۔

سے انکار کرتا تھا۔

امام صاحب نے ابتدائے عمر مین اسی علم کلام کی تعلیم پائی، اور خود اُنھی اصول کے موافق کتابین لکھین لیکن جب بغداد پہونچکر خیالات بدلے تو علم کلام کی نسبت اُنکی یہ راے ہو گئی

واما منفعته فقد یظن ان فائدته کشف الحقائق ومعرفتها علی ماهی علیه وهیهات فلیس فی الکلام وفاء بهذا المطلب الشریف ولعل التخبیط والتضلیل فیه اکثر من الکشف والتعریف وهذا اذا سمعته من محدث او حشوی ربما خطر ببالك ان الناس اعداء ما جهلوا فاسمع هذا ممن خبر الکلام ثم قلاه بعد حقیقة الخبرة وبعد التغلغل فیه الی منتهی درجة المتکلمین وجاوز ذلك الی التعمق فی علوم اُخر تناسب نوع الکلام

اکثر لوگ یہ سمجھتے ہین کہ اس سے (علم کلام سے) حقائق کُھل جاتے ہین۔ اور اُنکا ہو بہو علم ہو جاتا ہی۔ لیکن افسوس! علم کلام اس عمدہ مقصد کے لیے کافی نہین۔ بلکہ کشف حقائق کے بہ نسبت اُس سے خبط اور گمراہی زیادہ بڑھتی ہی۔ اور یہ بات اگر کوئی محدث یا ظاہر پرست کہتا تو تم کو خیال ہوتا کہ آدمی جس چیز کو نہین جانتا اُسکا دشمن ہو جاتا ہی لیکن یہ بات وہ شخص کہتا ہی (یعنی خود امام صاحب) جسنے علم کلام کو اس حد تک حاصل کیا کہ متکلمین اُس سے آگے نہین بڑھ سکتے بلکہ علم کلام مین کمال حاصل کرنے کی غرض سے اور علوم جو اس فن سے مناسبت رکھتے تھے اُنسے واقفیت پیدا کی۔ یہ سب کر کے وہ علم کلام سے بیزار ہو گیا۔

قدیم علم کلام کی نسبت، امام صاحب کی راے

(احیاء العلوم۔ ذکر علوم)

الجام العوام[1] مین یقین کے مراتب کے بیان مین لکھتے ہین۔

---

[1] مطبوعۂ مصر صفحہ ۳۹۔

الثانية ان یحصل بالادلة الوهمية الکلامیة	دوسرا وجہ یقین کا یہ ہے کہ علم کلام کی دلیلون سے حاصل ہو جو بھی
المبنیة علی امور مسلمة مصدق بها	ہوتی ہین اور ایسے امور پر مبنی ہوتی ہین جو اسوجہ سے مسلم و مصدق ہین
لاشتهارها بین اکابر العلماء وشناعة	کہ علما مین مشہور ہو چکی ہین اور انکا انکار کرنا برا خیال کیا جاتا ہے اور
انکارها ونفرة النفوس عن ابداء المراء فیها	اگر کوئی ان دلائل مین بحث کرے تو لوگ اُس سے نفرت کرتے ہین

اب امام صاحب نے علم کلام کو، نئے سر سے مرتب کرنا چاہا تو اُسمین دو قسم کے مسائل شامل تھے، ایک وہ جو نصوص شرعیہ پر مبنی تھے، دوسرے جنکو متکلمین نے لوازم بعیدہ کے لحاظ سے، نصوص شرعیہ پر مبنی سمجھا تھا لیکن درحقیقت وہ اُن پر مبنی نہ تھے علم کلام مین جو دشواریان اور زحمتین تھین وہ اِسی دوسری قسم کے مسائل کی وجہ سے تھین، کیونکہ یہ مسائل زیادہ تر بداہت اور عقل کے خلاف تھے اور اسوجہ سے اُنکے اثبات مین دور از کار دلیلون سے کام لینا پڑتا تھا۔

امام صاحب نے پہلا یہ کام کیا کہ اس قسم کے مسائل علم کلام سے خارج کر دیے، بلکہ بہت سے مسائل کی نسبت تصریح کی کہ وہ غلط اور باطل ہین۔

احیاء العلوم مین عقائد کا حصّہ قدیم مذاق پر لکھا ہے تاہم اسمین بھی ضمنی موقعون پر اس قسم کے بہت سے مسائل کی غلطیان ظاہر کین۔

مثلاً یہ مسئلہ کہ سلسلۂ اسباب باطل ہے، اور خاصۂ طبیعت کوئی چیز نہین متکلمین کا مسئلۂ مسلّمہ تھا۔ امام صاحب نے مختلف موقعون پر اسکا ابطال کیا۔ احیاء العلوم۔ باب التوکل مین ایک موقع پر لکھتے ہین ۔

فبهذا تبیّن ان مسبّب الاسباب اجری سنته بربط المسببات بالاسباب اظهار الحکمة فالمسبّب تیلو السبب لا محالة مهما تمت شروط السبب و ذلک مثل الاسباب التی ارتبطت المسببات بها بتقدیر الله و مشیته ارتباطا مطردا لا یختلف	اس سے ظاہر ہوا کہ مسبب الاسباب نے اظہار حکمت کے لیے یہ طریقہ جاری کیا ہی کہ مسببات کو اسباب کے ساتھ وابستہ کر دیا ہی۔ مسبب ضرور سبب کے متعاقب وجود مین آئیگا، بشرطیکہ سبب کے تمام شرائط پائے جائین۔ یہ اس قسم کے اسباب ہین جن سے مسببات کا وجود وابستہ ہی، جو کبھی اس سے الگ نہین ہوتا اور یہ بھی خدا کی تقدیر اور مشیت کی وجہ سے ہی۔
فانک ان انتظرت ان یخلق الله تعالی فیک شبعا دون الخبز او یخلق فی الخبز حرکة الیک او یسخر لک ملکا لیمضغه لک و یوصله الی معدتک فقد جهلت سنة الله تعالی	اگر تم اس بات کا انتظار کروگے کہ خدا تعالی روٹی کے بغیر تمھاری بھوک کو دفع کرے، یا روٹی مین حرکت پیدا کرے کہ خود بخود تم تک چلی آئے۔ یا ایک فرشتہ مقرر کر دے کہ روٹی کو منھ مین چبا کر تمھارے معدے تک پہونچا دے تو تم خدا کے طریقہ اور عادت سے جاہل ہو۔

یا مثلاً یہ مسئلہ کہ "اشیا کا حُسن و قبح عقلی نہین"، اگر صحیح ہو تو کسی شریعت کو دوسری شریعت پر ترجیح کی کوئی وجہ نہین رہتی۔ کیونکہ جب کوئی شی فی نفسہ اچھی یا بُری نہین تو کسی شریعت کی خوبی اور نقص کا معیار کیا ہوگا۔ جس شریعت نے جو حکم چاہا دیا۔ جو نہ چاہا نہ دیا۔

امام صاحب نے گو صاف طور سے اس مسئلے کی مخالفت نہین کی لیکن درحقیقت اُنکی کتاب احیاء العلوم۔ سراپا اسی مسئلے کے ابطال مین ہی، اس کتاب مین، شریعت کے

تمام احکام کے مصالح، اسرار، اور وجوہ بیان کیے ہین، جسکے یہ معنی ہین کہ شریعت نے جن چیزون کا حکم دیا اسی وجہ سے دیا کہ وہ واقع مین بہتر اور عمدہ تھین۔

یا مثلاً یہ مسئلہ کہ "دو عالم جو پیدا کیا گیا، اسمین کوئی خاص مصلحت یا انتظام، اور ترتیب ملحوظ نہین ہے، بلکہ خدا نے جس طرح چاہا پیدا کر دیا"، امام صاحب نے اسکی علانیہ مخالفت کی، احیاء العلوم باب توکل حقیقت توحید مین لکھتے ہین۔

فکل ما بین السماء والارض حادث علی ترتیب واجب وحق لازم لا یتصور ان یکون الا کما حدث وعلی هذا الترتیب الذی وجد فما تاخر متاخر الا لانتظار شرطه والمشروط قبل الشرط محال والمحال لا یوصف بکونه مقدوراً۔

جو کچھ آسمان و زمین مین ہے، وہ ضروری ترتیب اور لازمی حق کے موافق پیدا ہوا ہے، جسطرح وہ پیدا ہوا اور جس ترتیب سے پیدا ہوا، اُسکے خلاف اور کچھ ہو ہی نہین سکتا تھا۔ جو چیز کسی کے بعد پیدا ہوئی اسیوجہ سے ہوئی کہ اُسکا پیدا ہونا اسکی شرط پر موقوف تھا، اور مشروط کا وجود بغیر شرط کے محال تھا۔ اور محال کی نسبت یہ نہین کہا جاسکتا کہ وہ مقدور الٰہی تھا۔

اسی بحث کے خاتمہ مین لکھتے ہین۔

ولیس فی الامکان اصلا احسن منه ولا اتم ولا اکمل ولو کان وادخره مع القدرة ولم یتفضل بفعله لکان بخلا

جو کچھ دنیا مین ہے اس سے بہتر یا اس سے کامل تر ممکن ہی نہ تھا اور اگر ممکن تھا اور باوجود اسکے خدا نے اسکو رکھ چھوڑا اور اسکو پیدا کر کے اپنی عنایت کا اظہار نہین کیا تو یہ بخل ہے جو خلاف کرم ہے، اور ظلم ہے جو خلاف

۱؎ علامہ ابن تیمیہ الرد علی المنطق مین لکھتے ہین وکذلك غلط من غلط من المتکلمین وادعی ان الله لم یخلق شیئاً لسبب ولا لحکمة اس عبارت مین متکلمین کے لفظ سے اشاعرہ مقصود ہین۔

يناقض الجود وظلما يناقض العدل ولو لم يكن قادرا لكان عجزا يناقض الالهية	عدل ہی - اور اگر باوجود ممکن ہونیکے خدا اسپر قادر نہین تو اس سے خدا کا عجز لازم آتا ہی، جو اسکی شان الوہیت کے خلاف ہی-

ایک اور بڑی غلطی یہ تھی کہ نصوص شرعیہ مین جہان مجازات اور استعارات تھے متکلمین ہر جگہ اُنکے حقیقی معنی لیتے تھے اور اس وجہ سے اُنکو عجیب عجیب دعوون کا مدعی بننا پڑتا تھا۔ مثلاً روایت مین ہی کہ "قیامت مین بعض لوگون کی نماز بن اندھی۔ لولی۔ لنگڑی بن کر آئیگی" اگرچہ یہ صرف نماز کے نقصان کی ایک تعبیر تھی۔ لیکن متکلمین اسکو حقیقی معنی پر محمول کرتے تھے اور اسکی وجہ سے اُنکو یہ دعوی کرنا پڑتا تھا کہ اعراض بھی بذات خود قائم ہو سکتے ہین۔ متکلمین کی اس ظاہر پرستی کی وجہ یہ تھی کہ اُنکے مقابلے مین باطنیہ ایک فرقہ موجود تھا جو تمام نصوص شریعت کی تاویل کرتا تھا۔ یہان تک کہ نماز۔ روزہ۔ حج۔ زکوۃ سے یہ لوگ اور اور چیزین مراد لیتے تھے۔ انکی لغو تاویلات کی وجہ سے متکلمین کو یہ ڈر پیدا ہو گیا تھا کہ ایک جگہ بھی استعارہ اور مجاز کو اجازت دی گئی۔ تو باطنیہ کو اپنی تاویلات کی سندہات آجائیگی۔

تفرقہ بین الاسلام والزندقہ کا خلاصہ

امام صاحب نے سب سے بڑا کام یہ کیا کہ نصوص شرعیہ کی تاویل و تفسیر کے لیے اصول اور قاعدے منضبط کیے، اور خاص اس بحث پر ایک مستقل رسالہ لکھا، جسکا نام التفرقہ بین الاسلام والزندقہ ہی۔ چونکہ یہ رسالہ نہایت مفید اور علم کلام کے سلسلے مین نہایت مہتم بالشان چیز ہی، اسلیے ہم اُسکا خلاصہ اس مقام پر درج کرتے ہین۔

التفرقہ بین الاسلام والزندقہ

یہ اُس عہد کی تصنیف ہی کہ امام صاحب، اشعری کی تقلید سے آزاد ہو چکے ہین

کیون ترجیح ہی، اسکا برعکس کیون نہوا، اور اگر باقلانی کی مخالفت جائز ہی، تو کرابیسی اور قلانسی کی مخالفت کیون نہین جائز ہی- اگر وہ شخص یہ کہے کہ معتزلہ کا یہ عقیدہ عقل مین نہین آسکتا کہ خدا کی ذات ہی تمام صفات کے بجاے کافی ہی- تو اُس سے پوچھنا چاہیے کہ اشعری کا یہ عقیدہ کیونکر قیاس مین آسکتا ہی کہ کلام آلہی مین کثرت نہین اور پھر وہ امر بھی ہی اور نہی بھی- خبر بھی ہی اور استخبار بھی- قرآن بھی ہی- اور انجیل بھی- توراۃ بھی ہی اور زبور بھی-

اگر تم انصاف کرو تو معلوم ہوگا کہ جو شخص حق کو کسی شخص خاص مین محدود سمجھتا ہی وہ خود کفر کے قریب ہی کیونکہ اُسنے اس شخص کو رسول اللہ کی طرح معصوم قرار دیا- غالباً تمکو کفر کے معیار کے جاننے کی خواہش ہوگی تو مین ایک قاعدہ کلیہ بتاتا ہون- کفر کے معنے صرف یہ ہین کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تکذیب کیجائے اُس چیز مین جو اُن پر خدا کی طرف سے آئی- لیکن اسمین یہ دشواری پیش آئیگی کہ مسلمانون مین سے ہر فرقہ، دوسرے فرقہ کی نسبت یہی الزام لگاتا ہی، اشعری- معتزلہ کو اسلیے کافر کہتے ہین کہ معتزلہ احادیث رویت کو تسلیم نہین کرتے اور اسطرح رسول اللہؐ کی تکذیب کرتے ہین- معتزلہ اس لیے اشعری کی تکفیر کرتے ہین کہ اُنکے نزدیک صفات آلہی کی کثرت کا قائل ہونا توحید باری کے خلاف ہی اور رسول اللہ کی تکذیب ہی، اس مشکل کے حل کرنے کے لیے مین تمکو تصدیق و تکذیب کی حقیقت بتاتا ہون-

تصدیق کے معنی یہ ہین کہ رسول اللہ صلعم نے جس چیز کے وجود کی خبر دی ہی اسکے

وجود کو تسلیم کیا جائے لیکن وجود کے پانچ مدارج ہین - اور انھی مدارج سے ناواقف ہونے کی وجہ سے ہر فرقہ دوسرے فرقہ کی تکذیب کرتا ہی -

وجود کے مراتب خمسہ

اِسلیے مین اِن مراتبِ خمسہ کی تفصیل کرتا ہون -

۱- **وجود ذاتی** - یعنے وجود خارجی -

۲- **وجود حسّی** - یعنے صرف حاسّہ مین موجود ہونا مثلاً خواب مین ہم جن اشیا کو دیکھتے ہین اُنکا وجود صرف ہمارے حاسہ مین ہوتا ہی - یا جس طرح بیمارون کو جاگنے کی حالت مین خیالی صورتین نظر آتی ہین - یا شعلۂ جوالہ کا دائرہ جو درحقیقت دائرہ نہین لیکن ہم کو دائرہ نظر آتا ہی -

۳- **وجودِ خیالی** - مثلاً زید کو ہمنے دیکھا پھر آنکھین بند کرلین تو زید کی صورت جواب ہماری آنکھون مین پھرتی ہی یہ وجودِ خیالی ہی -

۴- **وجودِ عقلی** - یعنے کسی شی کی اصلی حقیقت مثلاً جب ہم کہتے ہین کہ چیز ہمارے ہات مین ہی اور مقصد یہ ہوتا ہی کہ ہماری قدرت اور اختیار مین ہی تو قدرت اور اختیار ہات کا وجود عقلی ہی -

۵- **وجود شبہی** - یعنے وہ شی خود موجود نہین لیکن اُسکے مشابہ ایک چیز موجود ہی ان اقسام کے بیان کرنے کے بعد، امام صاحب نے ہر ایک قسم کی متعدد مثالین لکھی ہین، مثلاً حدیث مین آیا ہی کہ قیامت مین موت مینڈھے کی شکل مین لائی جائیگی اور ذبح کردیجائیگی اسکو وجود حسّی قرار دیا ہی - یا مثلاً حدیث مین ہی کہ آنحضرت نے فرمایا کہ مین یونس کو دیکھ رہا ہون

الخ اِسکو وجود خیالی کی مثال مین پیش کیا ہی-

تفصیلی مثالون کے بیان کرنے کے بعد لکھتے ہین کہ شریعت مین جن چیزون کا ذکر آیا ہی، اُنکے وجود کا مطلقاً انکار کرنا کفر ہی- لیکن اگر اقسام مذکورۂ بالا سے کسی قسم کے مطابق اسکا وجود تسلیم کیا جائے تو یہ کفر نہین ہی- کیونکہ یہ تاویل ہی اور تاویل سے کسی فرقہ کو مفر نہین، سب سے زیادہ امام احمد حنبل تاویل سے بچتے ہین لیکن مفصلۂ ذیل حدیثون مین اُنکو بھی تاویل کرنی پڑی،-

"حجر اسود خدا کا ہات ہی" "مسلمان کا دل خدا کی اُنگلیون مین ہی" "مجکو یمن سے خدا کی خوشبو آتی ہی"-

پھر لکھتے ہین کہ احادیث مین آیا ہی کہ قیامت مین اعمال تولے جائین گے چونکہ اعمال عرض ہین اور وہ تولے نہین جاسکتے اسلیے سب کو تاویل کرنی پڑی- اشاعرہ کہتے ہین کہ نامۂ اعمال کے کاغذ تولے جائین گے- معتزلہ کہتے ہین تولنے سے انکشاف حقیقت مراد ہی- بہر حال تاویل دونون کو کرنی پڑی- باقی جو شخص اس بات کا قائل ہی کہ نفس اعمال جو عرض ہین وہی تولے جائین گے او. انھی مین وزن پیدا ہو جائیگا، وہ سخت جاہل اور عقل سے بالکل معرا ہی-

اسکے بعد امام صاحب تاویل کے اصول بتاتے ہین اور لکھتے ہین کہ جن اشیاء کا ذکر شریعت مین ہی اول اُسکا وجود ذاتی ماننا چاہیے- اگر کوئی دلیل قطعی موجود ہو کہ وجود ذاتی مراد نہین ہوسکتا تو وجود حسّی، پھر خیالی، پھر عقلی، پھر شبہی- اب بحث یہ رہجاتی ہی

کہ ایک کے نزدیک جو دلیل قطعی ہی، دوسرے کے نزدیک نہین، مثلاً اشعری کے نزدیک اِس بات پر دلیل قطعی قائم ہی کہ خدا کسی جہت کے ساتھ مخصوص نہین ہو سکتا۔ لیکن حنبلیہ کے نزدیک اسپر کوئی دلیل نہین۔ ایسی تاویلات کی صورت مین کسی کو کافر نہین کہنا چاہیے زیادہ سے زیادہ گمراہ اور بدعتی کہا جا سکتا ہی۔

تاویل کے متعلق امام صاحب کی رائے

پھر لکھتے ہین کہ جب تاویل کی بنا پر ہم کسی کو کافر کہنا چاہین تو پہلے اِن امور کو دیکھنا چاہیے کہ وہ نص قابلِ تاویل ہی یا نہین۔ اگر ہی تو یہ تاویل قریب ہی یا بعید، وہ نص بتواتر ثابت ہی یا بہ احاد یا بہ اجماع امت۔ اگر بتواتر ہی تو تواتر کے تمام شرائط پائے جاتے ہین یا نہین، تواتر کی تعریف یہ ہی کہ اسمین کسی طرح کا شک نہو سکے مثلاً انبیا اور مشہور شہرون کا وجود۔ یا قرآن، یہ چیزین متواتر ہین لیکن قرآن کے سوا اور چیزون کا تواتر ثابت ہونا نہایت غامض ہی کیونکہ یہ ممکن ہی کہ ایک گروہِ کثیر ایک امر پر متفق ہو جائے اور اسکو بتواتر بیان کرے۔ جسطرح شیعہ حضرت علی کی ولایت کی حدیث بیان کرتے ہین۔ اجماع کا ثابت ہونا اور بھی مشکل ہی کیونکہ اجماع کے یہ معنی ہین کہ تمام اہل حل وعقد ایک امر پر متفق ہو جائین اور پھر ایک مدت تک، اور بعضون کے نزدیک تا انقراض عصر اول اس اتفاق پر وہ لوگ قائم رہین۔ اِسپر بھی یہ مسئلہ مختلف فیہ ہی کہ ایسے اجماع کا منکر بھی کافر ہی یا نہین کیونکہ بعض لوگون کی یہ رائے ہی کہ جب اجماع کے منعقد ہونے کے وقت ایک شخص کا اختلاف کرنا جائز تھا تو اب کیون جائز نہو۔

پھر یہ دیکھنا چاہیے کہ گو تواتر یا اجماع ہو چکا لیکن تاویل کرنے والے کو بھی اس

اجماع - یا تواتر کا یقینی علم تھا یا نہین - اگر نہین ہی تو وہ مخطی ہوگا مکذب نہوگا -

پھر یہ دیکھنا چاہیے کہ جس دلیل کی وجہ سے وہ شخص تاویل کرتا ہی وہ شرائط برہان کے موافق دلیل ہے یا نہین - شرائط برہان کی تفصیل کے لیے مجلدات درکار ہین اور ہمنے محک النظر مین تھوڑا سا بیان کیا ہی، لیکن فقہاے زمانہ اکثر اسکے سمجھنے سے عاجز ہین " اب اگر وہ دلیل قطعی ہی تو تاویل کی اجازت ہی اور اگر قطعی نہین تو تاویل قریب کی اجازت ہو سکتی ہی نہ بعید کی -

پھر یہ دیکھنا چاہیے کہ مسئلہ زیر بحث کوئی اصول دین کا مسئلہ ہی یا نہین، اگر نہین ہی تو اسپر چندان گیر و دار نہین - مثلاً شیعہ امام مہدی کا سرداب مین مخفی ہونا مانتے ہین - یہ ایک وہم پرستی ہی لیکن اس اعتقاد سے دین مین کوئی خلل نہین آتا -

اب جب تمکو یہ معلوم ہوا کہ تکفیر کے لیے تمام مراتب مذکورۂ بالا کا لحاظ ضرور ہی تو تم سمجھے ہوگے کہ اشعری کی مخالفت پر کسی کو کافر کہنا جہل ہی - اور فقیہ صرف علم فقہ کی بنا پر مہمات مذکورۂ بالا کا کیونکر فیصلہ کر سکتا ہی - لہذا تم جب دیکھو کہ کوئی فقیہ آدمی جسکا سرمایۂ علم صرف فقہ ہی کسی کی تکفیر یا تضلیل کرتا ہی تو اسکی کچھ پروا نہ کرو "

پھر ایک موقع پر لکھتے ہین کہ " جو چیزین اصول عقائد سے تعلق نہین رکھتین اسمین تاویل کرنے پر تکفیر نہین کرنی چاہیے - مثلاً بعض صوفیہ کہتے ہین کہ حضرت ابراہیمؑ نے آفتاب و ماہتاب کو خدا نہین کہا تھا - کیونکہ اجسام کو خدا کہنا اُنکی شان سے بعید ہی بلکہ اُنھون نے جواہر فلکیۂ نورانیہ دیکھے تھے اور اُنکو خدا سمجھا تھا - تو ایسی تاویل پر

تکفیر اور تبدیع نہین کرنی چاہیے۔

یہ تمام بحث تو اُن مسائل کی نسبت تھی جو غلطی سے علم کلام مین مستزاد کردیے گئے تھے لیکن جو مسائل اصلی تھے، اُنکی نسبت یہ مرحلہ باقی تھا کہ اُنکے اثبات کا طریقہ اور طرز استدلال کہان تک صحیح ہی۔ متکلمین جس طریقے سے اُنکو ثابت کرتے تھے نہ وہ نقلی تھے نہ اصول عقلیہ کی معیار پر ٹھیک اُترتے تھے۔ بہت بڑی دلیل جو اکثر عقائد کے اثبات کے لیے کام مین لائی جاتی تھی، تماثل اجسام کا مسئلہ تھا یعنی یہ کہ تمام اجسام کی ایک حقیقت اور ایک ماہیت ہی۔ شرح مقاصد مین اُسکی نسبت لکھا ہی۔

قدیم علم کلام کا طرز استدلال

وھذا الاصل یبنی علیہ کثیرٌ من قواعد الاسلام کاثباتِ القادرِ المختار وکثیرٍ من احوالِ النبوّۃ والمعاد۔	یہ وہ اصل ہی جس پر اسلام کے بہت سے اصول مبنی ہین مثلاً قادر مختار کا وجود اور نبوت و معاد کے بہت سے حالات۔

تماثل اجسام کا ثابت ہونا نہایت مشکل بلکہ ناممکن ہی۔ اسلیے اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ اکثر عقائد اسلامی کا اثبات اسی مسئلے کے ثابت کرنے پر موقوف ہی، تو خود اُن عقائد کی بنیاد متزلزل ہو جائیگی۔

اِن وجوہ سے امام صاحب نے متکلمین کے استدلال و احتجاج کے طریقے کو چھوڑ کر تمام مسائل پر نئی دلیلین قائم کین۔ انمین سے بعض ایسی تھین جنکو حکما استعمال کرتے تھے۔ لیکن امام صاحب کا یہ مشرب تھا کہ ع متاع خوش ز ہر دکّان کہ باشد۔

ہم مختصر طور پر امام صاحب کے خاص علمِ کلام کے تمام مسائل

مع اُنکے دلائل کے لکھتے ہین۔

امام صاحب کا مرتب کیا ہوا علم کلام

امام صاحب کا خاص علم کلام

الٰہیات

خدا کے اثبات پر امام صاحب نے کوئی نئی دلیل نہین قائم کی اُنکے نزدیک یہ مسئلہ نہایت واضح وصاف ہی متکلمین جو استدلال کرتے آتے تھے کہ عالم حادث ہی اور حادث خود بخود نہین پیدا ہو سکتا۔ اسلیے اسکی کوئی علت ہوگی وروہی خدا ہی امام صاحب اسی استدلال کو کافی سمجھتے ہین۔

صفات باری۔ تنزیہ وتشبیہ

اس بحث کے متعلق جو نزاعین تھین اگرچہ درحقیقت لفظی تھین یعنی جو لوگ تشبیہ کے الفاظ استعمال کرتے تھے مثلاً خدا عرش پر ہی۔ آسمان پر اُتر کر آتا ہی وہ بھی حقیقت مین تنزیہ کے قائل تھے تاہم دونون فرقے ایک دوسرے کے ہمزبان نہوتے تھے اور اختلاف کا پردہ درمیان سے اُٹھتا تھا۔ امام صاحب نے اس بحث پر ایک مستقل رسالہ الجام العوام کے نام سے لکھا جسنے بہت کچھ اس اختلاف کو کم کردیا اور قریباً دونون ڈانڈے ملا دیے۔ اُسکے بعض نکتے یہان درج کرنے کے قابل ہین۔

تنزیہ کے متعلق بڑی کھٹک یہ تھی کہ اگر اسلام کا مقصد محض تنزیہ اور تجرید تھا تو قرآن مجید اور احادیث مین کثرت سے تشبیہ کے الفاظ کیون آئے ہے خدا قیامت مین

فرشتون کے جھرمٹ مین آئیگا، آٹھ فرشتے اسکا تخت اُٹھائے ہوئے ہون گے"۔
"دوزخ کی تسکین کے لیے خدا اپنی ران دوزخ مین ڈال دیگا"۔ اس قسم کی بیسیون
باتین ہین جو قرآن مجید یا احادیث صحیحہ مین وارد ہین جن سے یہ گمان ہوتا ہی کہ شریعت
اسلامی خدا کی طرف سے نہین ہی بلکہ انسان نے اپنے خیال کے پیمانے کے موافق
خدا کی ذات وصفات ٹھہرالیے ہین۔

امام صاحب نے اس عقدے کو اسطرح حل کیا کہ بے شبہہ قرآن و حدیث مین اس
قسم کے الفاظ موجود ہین لیکن یکجا نہین ہین بلکہ جستہ جستہ متفرق مقامات پر ہین، اور چونکہ تنزیہ
کے مسئلے کو شارع نے نہایت کثرت سے بار بار بیان کرکے دلون مین جانشین کردیا تھا،
اسلیے تشبیہ کے الفاظ سے حقیقی تشبیہ کا خیال نہین پیدا ہوسکتا تھا۔ مثلاً حدیث مین آیا
ہی کہ کعبہ خدا کا گھر ہی، اس سے کسی شخص کو یہ خیال نہین پیدا ہوتا کہ خدا درحقیقت کعبہ مین
سکونت رکھتا ہی۔ اسی طرح قرآن کی اُن آیتون سے بھی جنمین عرش کو خدا کا مستقر کہا ہی
خدا کے استقرار علی العرش کا خیال نہین آسکتا، اور کسی کو آئے تو اسکی یہ وجہ ہوگی کہ
اُسنے تنزیہ کی آیتون کو نظر انداز کردیا ہی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان الفاظ کو جب
استعمال فرماتے تھے تو انھی لوگون کے سامنے فرماتے تھے جنکے ذہنون مین تنزیہ
وتقدیس خوب جاگزین ہوچکی تھی۔

اس جواب پر پھر یہ شبہہ پیدا ہوتا تھا کہ شارع نے صاف صاف کیون نہین
کہدیا کہ خدا نہ متصل ہی نہ منفصل۔ نہ جوہر ہی نہ عرض۔ نہ عالم مین ہی نہ عالم سے باہر۔ اس قسم کی

تصریحات موجود ہوتین تو کسی کو سرے سے تشبیہ کا خیال ہی نہ آسکتا۔ امام صاحب نے اِس شبہہ کو یون رفع کیا۔ کہ اِس قسم کی تقدیس، عام لوگون کے خیال مین نہین آسکتی تھی۔ عام لوگون کے نزدیک کسی چیز کی نسبت یہ کہنا کہ نہ وہ عالم مین ہی۔ نہ عالم سے باہر۔ گویا یہ کہنا ہی کہ وہ شی سرے سے موجود ہی نہین۔ بے شبہہ خواص کے ذہن مین یہ تقدیس آسکتی ہی۔ لیکن شارع کو تمام عالم کی اصلاح مقصود تھی جن مین بڑا حصہ عوام ہی کا تھا۔

لطیفہ۔ علامہ ابن تیمیہ بظاہر تشبیہ کے قائل تھے۔ لوگون نے اُنسے کہا کہ اس عقیدے کی رو سے خدا کا ممکن الوجود ہونا لازم آتا ہی۔ کیونکہ خدا اگر عرش پر رہتا ہی تو اُسکے جسم ہوگا، اور جسم ہوگا تو ممکن الوجود ہوگا۔ حالانکہ خدا واجب الوجود ہی" انھون نے کہا میرے عقیدے کے موافق خدا موجود تو ہوگا گو ممکن الوجود سہی، تمھارے اعتقاد کے موافق تو وہ ممکن بھی نہین رہتا بلکہ ناممکن اور محال بنجاتا ہی کیونکہ ایسی شی جو ہر جگہ ہو اور کہین نہو، عالم سے خارج بھی نہو، اور عالم مین بھی نہو، نہ متصل ہو، نہ منفصل۔ نہ ذومکان ہو نہ ذوجہۃ، سرے سے ہو ہی نہین سکتی کیونکہ یہ ارتفاع النقیضین ہی اور ارتفاع النقیضین محال ہی"

حقیقت یہ ہی کہ دنیا مین اور جس قدر مذاہب ہین، سب مین خدا کو بالکل انسانی اوصاف کے ساتھ مانا گیا ہی۔ توراۃ مین یہان تک ہی کہ حضرت یعقوب علیہ السلام، ایک رات ایک پہلوان سے کُشتی لڑے اور اُسکو زیر کیا، چنانچہ پہلوان کی ران کو صدمہ بھی پہونچا

صبح کو معلوم ہوا کہ وہ پہلوان خود خدا تھا، اسلام چونکہ دنیا کے تمام مذاہب سے اعلیٰ اور اکمل ہی اسکا خدا انسانی اوصاف سے بالکل بری ہی، قرآن مجید مین ہی لیس کمثلہ شئ۔ لاتجعلوا للہ انداداً جہان کہین اسکے خلاف تشبیہ کے الفاظ پائے جاتے ہین وہ حقیقت مین مجازات اور استعارے ہین،۔

نبوّت

نبوت

نبوّت کے متعلق امام صاحب نے منقذ من الضلال مین نہایت مفصل بحث کی ہی اور عام متکلمین سے جدا طریقہ اختیار کیا ہی۔ اسکا خلاصہ حسب ذیل ہی۔

انسان[1] اصل خلقت کے لحاظ سے جاہل محض پیدا ہوا ہی، پیدا ہونے کے وقت وہ اقسام موجودات مین سے کسی چیز سے واقف نہین ہوتا۔ سب سے پہلے اسمین لمس کا احساس پیدا ہوتا ہی جسکے ذریعے سے وہ اُن چیزون کو محسوس کرتا ہی جو چھونے سے تعلق رکھتی ہین۔ مثلاً حرارت۔ برودت۔ رطوبت۔ یبوست۔ نرمی۔ سختی۔ اس حاسہ کو مرئیات، اور مسموعات سے کوئی تعلق نہین۔ جو شی محض سننے سے معلوم ہو سکتی ہی اسکے حق مین یہ حاسہ بالکل معدوم ہی، لمس کے بعد پھر انسان مین دیکھنے کا حاسہ پیدا ہوتا ہی جسکے ذریعے سے وہ رنگ اور مقدار کا ادراک کر سکتا ہی۔ پھر سننے کی قوت پیدا ہوتی ہی۔ پھر چکھنے کی۔ یہان تک کہ محسوسات کی سرحد ختم ہو جاتی ہی اور ایک نیا دور شروع ہوتا ہی۔ اب اُسکو تمیز کی قوت حاصل ہوتی ہی اور اُن چیزون کا ادراک

[1] ماخوذ از منقذ من الضلال

کرسکتا ہی جو حواس کی دسترس سے باہر ہین - یہ دور ساتوین برس سے شروع ہوتا ہی اس سے آگے بڑھکر عقل کا زمانہ آتا ہی جس سے ممکن - محال - جائز و ناجائز کا ادراک ہوتا ہی - اس سے بڑھکر ایک اور درجہ ہی جو عقل کی سرحد سے بھی آگے ہی، اور جس طرح تمیز و عقل کے مدرکات کے لیے حواس بالکل بیکار ہین، اسیطرح اس درجہ کے مدرکات کے لیے عقل محض بیکار ہی اور اسی درجہ کا نام نبوت ہی -

بعض لوگ اس درجے کے منکر ہین - لیکن یہ اُسی قسم کا انکار ہو سکتا ہی جس طرح وہ شخص عقلی چیزون کا انکار کرتا ہی جسکو ہنوز عقل کی قوت عطا نہین کی گئی ہی -

اِس تحقیق کے لحاظ سے اصطلاحی طور پر نبوت کی تعریف کرنا چاہین تو یون کرین گے کہ نبوت وہ قوت یا ملکہ ہی - جس سے اُن اشیا کا ادراک ہو سکتا ہی جنکا ادراک حواس سے - تمیز سے - عقل سے نہین ہو سکتا - امام صاحب منقذ من الضلال[1] مین لکھتے ہین -

بل الایمان بالنبوة ان یقر باثبات طور وراء العقل تنفتح فیہ عین یدرك بھا مدرکات خاصة والعقل معزول عنھا کعزل السمع عن ادراك الالوان الخ -

نبوت کے تسلیم کرنے کے یہ معنی ہین کہ یہ تسلیم کیا جائے کہ ایک درجہ ہی جو عقل سے بالاتر ہی اور جسمین وہ آنکھ کھل جاتی ہی جس سے وہ خاص چیزین معلوم ہوتی ہین جن سے عقل بالکل محروم ہی، جسطرح قوت سامعہ رنگون کے ادراک سے بالکل معذور ہی

حقیقت یہ ہی کہ نبوت کا حقیقی اذعان اُس شخص کو ہو سکتا ہی جسکو خود نبوت کا رتبہ حاصل ہی

[1] صفحہ ۳۱ مطبوعۂ مصر

یا اُن لوگون کو جو نفوس قدسیہ رکھتے ہین یا جنھون نے ریاضات یا مجاہدات سے مکاشفہ اور مشاہدہ کا درجہ حاصل کیا ہی، امام غزالی منقذ من الضلال مین اپنی حالت کا ذکر کر کے لکھتے ہین۔

وبالجملة فمن لم یرزق منه شیئاً بالذوق فلیس له الا من حقیقة النبوة الا الاسم۔

مختصر یہ ہی کہ جسنے تصوف کا کچھ مزہ نہین چکھا ہی وہ نبوت کی کچھ حقیقت نہین جان سکتا بجز اسکے کہ نبوت کا نام جان لے۔

اسکے بعد لکھتے ہین۔

ومما بان لی بالضرورة من ممارسة طریقتهم حقیقة النبوة وخاصیتها۔

صوفیون کے طریقے کی مشق سے مجکو نبوت کی حقیقت اور اسکا خاصہ بدیہی طور پر معلوم ہو گیا۔

یورپ مین آجکل مادہ پرستی کا وہ زور ہی کہ مادے کے سوا اُنکو کچھ نظر نہین آتا تاہم انھی لوگون مین سے بعض بڑے بڑے فلاسفر اس بات کے قائل ہوتے جاتے ہین کہ حواس۔ اور عقل کے سوا ایک اور بھی قوت ہی جس سے اشیا کا ادراک ہوتا ہی۔ یہ نبوت کے اعتراف کا پہلا زینہ ہی۔

نبوت کی حقیقت اگرچہ صرف ذوقی طریقے سے صحیح طور سے سمجھ مین آسکتی ہی لیکن چونکہ منکر کے لیے صرف ذوق کا حوالہ کافی نہین ہو سکتا تھا۔ امام صاحب نے ایک اور طریقے سے نبوت کی صحت پر استدلال کیا جسکی تفصیل ذیل مین ہی۔

اس قدر ہر شخص تسلیم کرتا ہی کہ صفات انسانی تمام آدمیون مین یکسان نہین پیدا کیگئی ذہن، ذکاوت۔ فہم و فراست۔ عقل، ذہانت، مختلف افراد انسانی مین کس قدر مختلف المراتب

ہین، ایک شخص ذہین ہی، دوسرا شخص اُس سے زیادہ ذہین ہی- تیسرا اُس سے بھی زیادہ ذہین ہی- بڑھتے بڑھتے یہان تک نوبت پہونچتی ہی کہ ایک شخص سے وہ افعال سرزد ہوتے ہین جو بظاہر قدرت انسانی کی حد سے باہر نظر آتے ہین-

جو لوگ شاعری مین- قوت تقریر مین- صناعی مین- ایجاد مین، تمام زمانے سے ممتاز گذرے وہ اسی درجہ کی مثالین ہین- یہ درجہ فطری ہوتا ہی یعنی پڑھنے اور سیکھنے سے نہین حاصل ہوتا بلکہ ابتدا ہی سے اُن لوگون مین یہ قوت مرکوز ہوتی ہی اور اسی وجہ سے دوسرے اشخاص گو کتنی ہی محنت و کوشش کرین- اُنکے ہم پلہ نہین ہو سکتے-

انھی قوے مین حقائق اشیاء کے ادراک کی ایک قوت ہی- یہ قوت کسی مین کم کسی مین زیادہ کسی مین زیادہ تر ہوتی ہی، اور ترقی کرتے کرتے بعض انسانون مین اس حد تک پہونچتی ہی کہ کسب و تعلم کے بغیر اُنکو حقائق اشیاء کا ادراک ہوتا ہی- اُن کو کسی قسم کا بیرونی علم نہین ہوتا- لیکن اس قوت کی وجہ سے خود بخود اُن کو اشیاء کا علم ہو جاتا ہی- اسی قوت کا نام ملکۂ نبوت ہی، اور اسی علم کو الہام اور وحی کہتے ہین-

امام صاحب نے یہ مضمون احیاء العلوم کے شروع مین ایک ضمنی بحث مین لکھا ہی جسکا عنوان یہ ہی بیان تفاوت الناس فی العقل چنانچہ اسکے بعض فقرے یہ ہین-

وکیف ینکر تفاوت الغریزة ولولاه لما اختلف الناس فی فهم العلوم ولما انقسموا الی بلید لا یفهم بالتفهیم الا بعد طویل	عقل فطری کے کم و بیش ہونے کا کیونکر انکار کیا جا سکتا ہی عقلون مین اگر اختلاف مراتب نہوتا تو تمام لوگ علوم کے سمجھنے مین یکسان ہوتے اور یہ حالت کیون ہوتی کہ انسانون مین کوئی اسقدر کودن ہی جو سمجھانے پر بھی بڑی مشکل سے

من المعلم والى زكى يفهم بادنى رمز و
اشارة والى كامل ينبعث من نفسه حقائق
الامور دون التعلم كما قال الله تعالى
يكاد زيتها يضئ ولو لم تمسسه نار نور
على نور- وذلك مثل الانبياء عليهم السلام
اذ تتضح لهم فى بواطنهم امور غامضة من
غير تعلم وسماع ويعبر ذلك بالالهام
وعن مثله عبر النبى صلى الله عليه وسلم حيث
قال ان روح القدس نفث فى روعى الخ

سمجھتا ہے- کوئی اس قدر ذہین ہے کہ ذرا سے اشارے سے
سمجھ جاتا ہے، کوئی اس قدر کامل ہے کہ بغیر سکھلانے کے تمام
باتین خود اسکی طبیعت سے پیدا ہوتی ہین جیسا کہ خدا نے کہا
یکاد زیتھا یضئ ولو لم تمسسہ نار- نور علی نور
انبیا علیہم السلام کی یہی مثال ہے- کیونکہ اُن پر باریک
تین خود بخود کھل جاتی ہین بغیر اس کے کہ کسی سے
سیکھا ہو یا سُنا ہو- اسی کا نام الہام ہے- اور آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے یہ جو فرمایا کہ روح القدس نے میرے دلمین
پھونکا اس سے یہی مراد ہے-

اس تقریر سے اس قدر ثابت ہوا کہ نبوت کا وجود ممکن ہے، اور افراد انسانی مین پائی
جا سکتی ہے- اب اگر کسی خاص شخص کی نسبت بحث ہو کہ وہ نبی ہے یا نہین تو اُسکے حالات خود اسکی
شہادت دیسکتے ہین- جالینوس کی تصنیفات دیکھنے سے اُسکے طبیب ہونے کا قطعی علم ہو جاتا
ہے- امام شافعی کی کتابین ہمکو یقین دلادیتی ہین کہ وہ فقیہ تھے- اسی طرح جب ہم قرآن مجید
کو دیکھتے ہین، کہ نبوت کے آثار اُسکے ہر ہر لفظ سے نمایان ہین، تو صاف یقین ہو جاتا ہے کہ اسکا
حامل بجز پیغمبر کے اور کوئی شخص نہین ہو سکتا تھا، (ماخوذ از منقذ من الضلال)

معجزات

خرقِ عادات

نبوت کی بحث مین معجزات یا خرقِ عادات کا مسئلہ نہایت اہم ہے، فلسفہ اور مذہب

مین جو اُن بن ہی اُسکی بنیاد یہین سے شروع ہوتی ہی۔ فلسفہ کا سرمایۂ ناز جو کچھ ہی یہ ہی کہ وہ جزئیات کو کلیات کے تحت مین لاتا ہی اور ہر چیز کی علت اور سبب ڈھونڈھکر نکالتا ہی خرقِ عادت۔ اس سلسلے کو بالکل توڑ دیتا ہی۔ اسکے طفیل سے جانور آدمی بن سکتا ہی ذرہ پہاڑ ہوسکتا ہی۔ آگ پانی ہوسکتی ہی۔ سیارے چلنے سے رُک جاتے ہین۔

اسلام مین جب فلسفہ اور حکمت کا رواج ہوا تو اس مسئلے کی بحث بھی پیش آئی۔ جن لوگون کو فلسفہ کا نشہ زیادہ چڑھ گیا تھا اُنھون نے صاف انکار کیا۔ رسائل اخوان الصفا کے ارکان اسی گروہ مین داخل ہین۔ علامہ ابن حزم ظاہری جو بہت بڑے محدث تھے اُن کا یہ مذہب ہی کہ دنیا مین علت و معلول۔ سبب و مسبب۔ تاثیرات اشیاء کا سلسلہ قائم ہی اور دنیا مین جو کچھ ہوتا ہی اسی سلسلے کے مطابق ہوتا ہی۔ لیکن کبھی کبھی خدا بطور اظہار قدرت کے یہ سلسلہ توڑ دیتا ہی اور اسی کا نام معجزہ[1] ہی۔

معتزلہ جیسا کہ امام رازی نے تفسیر کبیر مین لکھا ہی۔ کہین خرق عادات کا اقرار کرتے ہین، اور کہین انکار۔ اشاعرہ کے نزدیک چونکہ مذہب کو خرق عادات کے اقرار سے چارہ نہ تھا۔ اور نہ اسکا کوئی قاعدہ معین قرار پاسکتا تھا کہ فلان قسم کا خرق عادت ممکن ہی اور فلان قسم کا نہین، اسلیے اُنھون نے علت و معلول کے سلسلے ہی سے انکار کیا۔ اُنکے نزدیک نہ کسی چیز مین کوئی تاثیر ہی نہ کوئی چیز کسی کی علت ہی۔

امام صاحب نے مضنون بہ علی غیر اہلہ۔ مین معجزات کے عنوان سے ایک مستقل مضمون

[1] علامہ موصوف نے یہ تصریح اپنی کتاب ملل و نحل مین کی ہی۔

لکھا ہی۔ جسکا خلاصہ حسب ذیل ہی۔

دو کنکریون کا تسبیح پڑھنا۔ عصا کا سانپ بنجانا۔ جانورون کا کلام کرنا اور اس قسم کے واقعات جو منقول ہین اُنکی تین قسمین ہین۔ حسّی۔ خیالی۔ عقلی۔

حسّی کے یہ معنی کہ درحقیقت یہ واقعات اسی طرح وقوع مین آئے۔ اسکے امکان کے چند دلائل ہین۔

(۱) جو خدا نطفہ سے آدمی، اور مادہ سے جاندار پیدا کرسکتا ہی۔ وہ اس بات پر بھی قادر ہی کہ سنگریزے مین جان ڈالدے۔ اور حیوان کو گویائی کی قوت دیدے۔

(۲) تمام اجسام متماثل ہین اسلیے ایک جسم مین جو باتین پائی جاتی ہین، وہ ہر ایک جسم مین پائی جاسکتی ہین گو بالفعل نہ پائی جائین۔

(۳) آفتاب ایک مدت مین ایک چیز کو گرم کرسکتا ہی، آگ فوراً کرسکتی ہی۔ اسلیے ممکن ہی کہ جو امور بتدریج وقوع مین آتے ہین۔ پیغمبر کی تاثیر سے فوراً وقوع مین آئین۔

خیالی کے یہ معنی ہین کہ زبانِ حال، تمثیلاً محسوس صورت مین نظر آئے۔ امام صاحب اسکی تفصیل اس طرح کرتے ہین۔

القسم الثالث الخیالی ان لسان الحال یصیر مشاھداً محسوساً علی سبیل التمثیل وھذہ خاصیة الانبیاء والرسل علیھم	تیسری قسم خیالی، ہی اور وہ یہ ہی کہ زبان حال تمثیل کے طور پر محسوس اور مشاہد ہو جاتی ہی اور یہ انبیا اور پیغمبرون کا خاصہ ہی۔

ل مطبوعۂ مصر صفحہ ۱۸ام۔ ۱۲

الصلوة والسلام كما ان لسان الحال يتمثل
في المنام لغير الانبياء ويسمع منه صوتا وكلاما
كمن يرى في منامه ان جملا يكلمه او فرسا
يخاطبه او ميتا يعطيه شيئا او ياخذه بيده
او يسلب منه شيئا او تصير اصبعه شمسا
او قمرا او يصير ظفره اسدا او غير ذلك
مما يراه النائم في منامه فالانبياء
عليهم الصلوة والسلام يرون ذلك في
اليقظة وتخاطبهم هذه الاشياء
في اليقظة فان المتيقظ لا تميز بين ان
يكون ذلك نطقا خياليا او نطقا حسيا من
خارج والنائم انما يعرف ذلك بسبب انتباهه
والتفرقة بين النوم واليقظة ومن كانت له
ولاية تامة تفيض تلك الولاية اشعتها
على خيالات الحاضرين حتى انهم
يرون ما يراه ويسمعون ما يسمعه والتمثل الخيالي
اشهر هذه الاقسام والايمان بهذه

عام لوگون کے لیے خواب مین جسطرح یہ حالی کیفیت محسوس صورت
پکڑ لیتی ہی اور آوازین سنائی دیتی ہین۔ مثلاً آدمی خواب مین دیکھتا
ہی کہ ایک اونٹ اس سے باتین کر رہا ہی یا گھوڑا اس سے
خطاب کر رہا ہی۔ یا کوئی مردہ اسکو کچھ دے رہا ہی یا اسکا ہاتھ
پکڑ رہا ہی یا اس سے کچھ چھینتا ہی یا اس کی انگلی چاند یا
سورج بن گئی ہی یا اسکا ناخن شیر ہو گیا ہی وغیرہ وغیرہ اسی
طرح انبیاء کو یہ چیزین بیداری مین نظر آتی ہین اور یہ چیزین حالت
بیداری مین اُن سے خطاب کرتی ہین۔ جاگنے والے کو
اس حالت مین فرق نہین معلوم ہو سکتا کہ یہ خیالی گویائی ہی
یا حسّی ہی۔ سونے والے کو جو ان دونون مین فرق
معلوم ہوتا ہی اسکی یہ وجہ ہی کہ وہ جاگ اٹھتا ہی اور سونے
جاگنے کی حالت مین اسکو فرق معلوم ہوتا ہی۔ جس کو ولایت تامہ
حاصل ہو جاتی ہی اسکی ولایت کی شعاعین حاضرین پر بھی پڑتی
ہین یہان تک کہ اُن کو بھی وہ اشیا نظر آتی ہین
اور وہ آوازین سنائی دیتی ہین جو صاحب ولایت کو
نظر آتی ہین اور سنائی دیتی ہین معجزات کی تینون اقسام مین
سے تمثل خیالی (جسکا ابھی بیان ہوا) زیادہ متعارف ہی،

الاقسام کلها واجب۔

لیکن تینون اقسام پر ایمان لانا واجب ہی۔

عقلی کی تفسیر امام صاحب اس طرح کرتے ہین۔

القسم الثانی العقلی و هو قول الله تعالی و ان من شیء الا یسبح بحمده و هو شهادة کل مخلوق و محدث علی خالقه و موجده کشهادة البناء علی البانی والکتابة علی الکاتب و یقال لذلک لسان الحال و المتکلمون یقولون هذه دلالة الدلیل علی المدلول والمحققون من الناس لا یعرفون هذه الرتبة ولا یقرون بها۔

دوسری قسم عقلی ہی۔ جیسا کہ خدا کے اس قول مین ہی کہ تمام چیزین خدا کی تسبیح پڑھتی ہین۔ اسکے معنے یہ ہین کہ جس قدر مخلوقات اور محدثات ہین سب اپنے خالق اور موجد کی گواہی دیتے ہین جسطرح تعمیر اس بات کی شہادت ہی کہ اسکا کوئی بنانے والا ہی اور تحریر اس بات کی شہادت ہی کہ اسکا کوئی لکھنے والا ہی۔ اسکا نام زبان حال ہی اور متکلمین اسکو دلالۃ الدلیل علی المدلول کہتے ہین۔ لیکن محققین اس حالت کا اعتراف نہین کرتے

امام صاحب نے معجزات کے متعلق جو احتمالات بیان کیے انمین سے پہلا تو عام متکلمین کا مذہب ہی۔ دوسرا یعنی عقلی معتزلہ کی رائے ہی۔ تیسرا حکما اور فلاسفہ کا خیال ہی چنانچہ اسکی نہایت مفصل بحث ہماری کتاب تاریخ کلام مین مذکور ہی۔

امام صاحب کا آخری فقرہ جس سے تمثل خیالی کی ترجیح کی خوشبو آتی ہی تعجب انگیز ہی

ع منکر مے بودن و ہمرنگ مستان زیستن۔

یہ بحث تو معجزہ کے امکان کے متعلق تھی۔ امکان کے ثبوت کے بعد بحث باقی رہتی ہی کہ وہ نبوت کی دلیل ہو سکتا ہی یا نہین۔ اشاعرہ عموماً اسکی دلیل نبوت ہونے پر متفق ہین۔ حکماے اسلام مین سے بوعلی سینا اشاعرہ کا ہمزبان ہی چنانچہ کتاب الشفا مین

تصریح کی ہی کہ پیغمبر کے لیے معجزہ کا ہونا ضرور ہی تاکہ اس بات کا یقین ہو کہ وہ خدا کی طرف سے بھیجا گیا ہی۔ امام غزالی کا اس باب مین جو خیال ہی یہ ہی۔

منقذ من الضلال مین یہ لکھکر کہ نبی کے ارشادات سے خود اس بات کا یقین ہوجاتا ہی کہ وہ نبی ہی۔ لکھتے ہین فمن ذلك الطريق فاطلب اليقين بالنبوة لا من قلب العصا ثعبانا وشق القمر فان ذلك اذا نظرت اليه وحده ولم تنضم اليه القرائن الكثيرة الخارجة الحصر بها ظننت انه سحر وتخييل (منقذ من الضلال صفحہ)

اس بحث پر علامہ ابن رشد نے اپنے رسالے مین نہایت مفصل اور دقیق گفتگو کی ہی لیکن یہ اسکے لکھنے کا موقع نہین۔ علم کلام کی تاریخ مین ہم علامہ موصوف کی پوری تقریر نقل کرین گے اور اس پر انتقاد کرین گے۔

تکلیفات شرعیہ اور عذاب و ثواب

تکلیفات شرعیہ اور عذاب و ثواب

مذہب کے معرکۃ الآراء مسائل مین سے ایک مسئلہ یہ بھی ہی۔ ملاحدہ کا خیال ہی کہ چونکہ مذہب، انسان کی ایجاد ہی اور انسانی تمدن کے نمونے پر قائم کیا گیا ہی اسیلیے عذاب و ثواب کا مسئلہ بھی اسمین شامل کیا گیا ورنہ عذاب و ثواب خدا کی شان سے بالکل بعید ہی۔ کیونکہ عذاب کی بنیاد دو اصول پر ہی (۱) انتقام کی خواہش جو ہر انسان مین فطری ہی (۲) تنبیہ و ترہیب تاکہ مجرم سے اُس قسم کا فعل پھر سرزد نہونے پائے۔ یہان دونون باتین مفقود ہین۔ خدا مین انتقام کی خواہش نہین ہوسکتی۔ انسانون مین جو زیادہ نیک نفس ہین

اُن مین جب یہ خواہش کم ہوتی ہی تو خدا کی شان تو بہت ارفع ہی، تنبیہ و ترہیب بھی مقصود نہین ہو سکتی کیونکہ عذاب قیامت کے بعد، انسان کو کوئی ایسا موقع ہی نہین حاصل ہو گا کہ وہ اپنے پچھلے افعال کا کفارہ کر سکے۔

تکلیفات شرعیہ کی نسبت بھی ملاحدہ کا یہی اعتراض تھا کہ خدا کو اس سے کیا فائدہ؟ امام صاحب کے زمانے مین ملاحدہ کے علاوہ، فرقۂ باطنیہ کی طرف سے بھی یہ شبہ اکثر پیش کیا جاتا تھا۔ اسلیے امام صاحب نے مضنون بہ علی غیر اہلہ مین اسپر مفصل بحث کی ہی اور اِس اعتراض کو نہایت خوبی سے اُٹھایا۔ اسکا ماحصل یہ ہی۔

عالم جسمانیات مین اسباب و علل کا جو سلسلہ ہی اس سے کسی کو انکار نہین ہو سکتا سنکھیا قاتل ہی۔ گلاب محرک نزلہ ہی سقمونیا مسہل ہی۔ یہ اشیاء جب استعمال کیے جائینگے اُن کے آثار ضرور ظاہر ہون گے۔ اب اگر کوئی شخص مثلاً سنکھیا کھالے اور مر جائے یہ اعتراض نہین ہو سکتا کہ خدا نے کیون اسکو مار ڈالا؟ یا خدا کو اُسکے مار ڈالنے سے کیا غرض تھی؟ کیونکہ مرنا، سنکھیا کھانے کا ایک لازمی نتیجہ تھا جو اس سے منفک نہین ہو سکتا تھا۔ اسنے سنکھیا خود خوشی سے کھائی۔ اور جب کھائی تو اسکا نتیجہ خواہ مخواہ ظاہر ہونا ضرور تھا۔

یہی سلسلہ روحانیات مین قائم ہی۔ نیک و بد جس قدر افعال ہین، انکا نیک یا بد اثر روح پر مترتب ہوتا ہی۔ اچھے کامون سے روح کو انبساط حاصل ہوتا ہی۔ بُرے افعال سے اسمین آلودگی اور نجاست آجاتی ہی، اور یہ وہ نتائج ہین جو کسی طرح منفک نہین ہو سکتے۔ جو شخص کسی فعل بد کا مرتکب ہوتا ہی، اُسی وقت اُسکی روح پر ایک خاص اثر مترتب ہو جاتا ہی اسی کا نام

عذاب ہی - فرض کرو ایک شخص نے چوری کی - اس فعل کے ارتکاب کے ساتھ ہی اسپر ذہنی انتشار کا اثر طاری ہوگیا - اب وہ گرفتار ہویا نہو - اسکو سزا دیجائے یا نہ دیجائے - لیکن اسکا نفس داغدار ہو چکا - اور یہ دھبّہ مٹائے نہین مٹ سکتا - اب جس طرح خدا پر یہ اعتراض نہین ہو سکتا تھا کہ سنکھیا کھانے پر خدا نے فلان شخص کو کیون مار ڈالا - اسی طرح یہ اعتراض بھی نہین ہو سکتا کہ فعل بد کے ارتکاب پر خدا نے عذاب کیون دیا؟ کیونکہ عذاب، اس فعل بد کا لازمی نتیجہ تھا جو اس سے منفک نہین ہو سکتا تھا۔

امام صاحب کے خاص الفاظ یہ ہین -

اما العقاب علی ترک الامر وارتکاب النھی فلیس العقاب من اللہ تعالی غضبا و انتقاما ومثال ذلک ان من غادر الوقاع عاقبہ اللہ تعالی بعدم الولد ومن ترک الاکل والشرب عاقبہ بالجوع والعطش فکذلک نسبۃ الطاعات والمعاصی الی الام الاخرۃ ولذا تھا من غیر فرق فالسوال عن انہ لم تفضی المعصیۃ الی العقاب کالسوال فی انہ لم یھلک الحیوان عن السم ولم یودی السم الی الھلاک صفحہ ۱۱ -

اوامر اور نواہی کی عدم تعمیل پر جو عذاب ہوگا وہ غضب یا انتقام نہین ہی اسکی مثال یہ ہی کہ جو شخص بیوی سے صحبت نہ کرے گا خدا اسکو اولاد نہ دیگا - جو شخص کھانا پینا چھوڑ دیگا - خدا اسکو بھوک پیاس کی تکلیف دیگا - طاعات و معاصی کو قیامت کی تکلیفات اور لذائذ سے بھی بالکل یہی نسبت ہی یہ اعتراض کرنا کہ معصیت پر کیون عذاب ہوگا؟ گویا یہ کہنا ہی کہ جاندار زہر سے کیون ہلاک ہو جاتا ہی؟ اور زہر کیون ہلاکت کا سبب ہی؟ (صفحہ ۱۱)

تکلیفاتِ شرعیہ کی نسبت، عام اشاعرہ کا خیال تھا کہ اِس سے صرف، تعمیل احکام مقصود ہی، اور اُسکی مثال یہ ہی۔ کہ۔

ایک آقا کو اپنے نوکرون کا امتحان منظور ہی۔ اُسنے سب کو حکم دیا کہ تمام رات ہات باندھے کھڑے رہو، اس حکم سے آقا کا کوئی فائدہ نہین۔ نہ نوکرون کے لیے کچھ مفید ہی لیکن جو شخص اِس حکم کی تعمیل کریگا اُسکی نسبت یہ ثابت ہو جائیگا کہ وہ آقا کا جان نثار ملازم ہی تکلیفاتِ شرعیہ کی بھی یہی حالت ہی، اور یہی وجہ ہی کہ جس قدر اُنکی بجاآوری مین فوق العادۃ تکلیفین اُٹھائی جائین، اُسی قدر خدا کی خوشنودی حاصل ہوتی ہی۔

امام صاحب نے اِس خیال کی مخالفت کی۔ اُنکے نزدیک شریعت کے جس قدر اوامر و نواہی ہین وہ فی نفسہ انسان کے حق مین مفید یا مضر ہین۔ شارع نے اِسی فائدہ و ضرر کے لحاظ سے انسان کو کسی کام کا حکم دیا ہی، یا اُس سے روکا ہی۔ اُسکی مثال یہ ہی کہ طبیب، اشیا کے خواص اور تاثیرات سے واقف ہی اس بنا پر وہ مریض کو حکم دیتا ہی کہ فلان چیز سے پرہیز کرو۔ اگر وہ طبیب کے حکم کی تعمیل نہین کرتا تو اُسکی بیماری بڑھتی جاتی ہی اور لوگ کہتے ہین کہ چونکہ طبیب کے حکم کی تعمیل نہین کی اسلیے بیماری کو ترقی ہوئی، لیکن درحقیقت یہ طبیب کی محض مخالفت کا اثر نہ تھا بلکہ اس بات کا اثر تھا کہ وہ شی خود مضر تھی۔ مریض اگر کسی اور کام مین جو مرض سے متعلق نہوتا طبیب کی مخالفت کرتا تو اُسکو بیماری کے بڑھنے مین کچھ دخل نہ تھا۔

امام صاحب کے خاص الفاظ یہ ہین۔

وللنفوس طِبٌ کماان للاجساد طباً
والانبیاء علیهم السّلام اطباء النفوس
ثم یقال ان الطبیب امرہ بکذا ونهاہ عن
کذا وانه زاد مرضه لانه خالف الطبیب
وانه صح لانه راعی قانون الطب ولم یقصر
فی الاحتماء وبالحقیقة لم یتماد مرض المریض
بمخالفة الطبیب لعین المخالفة بل لانه سلك
غیر طریق الصحة التی امرہ الطبیب بها
(مضنون به علی غیر اهله صفحه)

جس طرح جسمانی امراض کے لیے علم طب ہی روح کے
لیے بھی ایک طب ہی اور انبیا علیهم السلام
اسکے طبیب ہین- محاورے مین کہاجاتا ہی کہ بیمار
اِس وجہ سے اچھا نہین ہوا کہ اسنے طبیب کی
مخالفت کی، یا اس وجہ سے اچھا ہوا کہ طب کے
احکام کی پابندی کی، حالانکہ مرض کا بڑھنا اسوجہ
سے نہ تھا کہ مریض نے طبیب کی مخالفت کی بلکہ اسوجہ
سے کہ اسنے تندرستی کے وہ قاعدے نہین برتے
جو طبیب نے اُسکو بتائے تھے۔

معاد (یا) حالات بعد الموت

قیامت

مذہب کی روح اور روان جو کچھ کہو معاد کا اعتقاد ہی، مذہب مین جو کچھ تاثیر ہی اور افعال انسانی پر مذہب کا جو اثر پڑتا ہی، وہ اسی اعتقاد کی بدولت ہی لیکن جس قدر وہ مہتم بالشان ہی اسی قدر عسیر التصور ہی۔ ایک بدوی شاعر الحاد کے لہجہ مین کہتا ہی۔

أموتٌ ثم بعثٌ ثم نشرٌ
حدیث خرافةٍ یا اُمَّ عمرو

مرنا- پھر زندہ ہونا!- پھر چلنا پھرنا!- اے عمرو
(شاعر کے بیٹے کا نام ہی) کی ماں! یہ تو خرافات باتین ہین

اس مرحلے مین جو مشکلین ہین انمین پہلا اور سب سے مشکل، بقاے روح کا مسالہ ہی یعنے یہ ثابت کرنا کہ روح جسم سے جدا کوئی چیز ہی۔ مادّیین کا خیال ہی کہ روح کوئی جداگانہ چیز نہین بلکہ جس طرح چند دواؤن کی ترکیب دینے سے ایک مزاج خاص پیدا ہوجاتا ہی۔ یا تارون کی خاص ترکیب سے خاص خاص راگ پیدا ہوتے ہین، اسی طرح عناصر کی خاص طور پر ترکیب پانے سے ایک مزاج خاص پیدا ہوجاتا ہی جو ادراک اور تصور کا سبب ہوتا ہی اور اسی کا نام روح ہی۔

روح کے ثابت کرنے کے بعد دوسرا مرحلہ اسکی بقا کا ثابت کرنا ہی یعنے یہ کہ جسم کے فانی ہونے پر وہ باقی رہ سکتی ہی۔

ان مرحلون کے بعد۔ عذاب قبر۔ قیامت۔ میزان۔ حساب۔ جنت و دوزخ کی بحثین ہین۔

امام صاحب نے مضنون صغیر و مضنون کبیر مین ان تمام مباحث کو تفصیل کے ساتھ لکھا ہی ہم ان دونون کتابون کے حوالے سے اُن مباحث کو اپنی زبان مین لکھتے ہین۔

روح کی حقیقت

روح روح کی حقیقت کے متعلق، امام صاحب نے احیاء العلوم مین عذر کیا کہ یہ اُن اسرار مین ہی جنکا ظاہر کرنا جائز نہین۔ لیکن مضنون صغیر مین اس راز سے پردہ اُٹھادیا ہی اور اُسکی حقیقت یہ بیان کی ہی ،، وہ جوہر ہی لیکن جسم نہین۔ اِسکا تعلق بدن سے ہی لیکن اسطرح کہ نہ بدن سے متصل ہی۔ منفصل۔ نہ داخل ہی۔ نہ خارج۔ نہ حال ہی نہ محل ،،۔

جوہر ہونے کی یہ دلیل ہی کہ روح اشیا کا ادراک کرتی ہی اور چونکہ ادراک عرض ہی یعنے ایک کیفیت کا نام ہی اور فلسفہ مین یہ مسئلہ ثابت ہو چکا ہی کہ عرض عرض کے ساتھ قائم نہین ہو سکتا۔ اسیلیے ضرور ہی کہ روح جوہر ہو ورنہ ادراک کا قیام اُسکے ساتھ ممکن نہو سکے گا۔"

جسم نہونے کی یہ دلیل ہی کہ اگر جسم ہوگی تو اسمین طول و عرض ہوگا اور اسکے اجزا نکل سکین گے اور اگر اجزا ہونگے تو یہ ممکن ہوگا کہ ایک جز مین ایک چیز پائی جائے اور دوسرے جز مین اُسی چیز کا نقیض۔ مثلاً لکڑی کا ایک تختہ۔ نصف سپید ہو سکتا ہی اور نصف سیاہ۔ اس بنا پر یہ ممکن ہوگا کہ روح کے ایک جز مین زید کا علم ہو، اور دوسرے جز مین اُسی زید کا جہل، اس صورت مین روح ایک ہی زمانے مین ایک شی سے واقف بھی ہوگی اور ناواقف بھی، اور یہ محال ہی، متصل و منفصل، داخل و خارج نہونے کی دلیل ہی۔ کہ یہ تمام اوصاف، جسم کے ساتھ خاص ہین۔ اور جب روح سرے سے جسم ہی نہین تو متصل و منفصل۔ داخل و خارج کچھ بھی نہین۔ مثلاً ایک پتھر کو عالم، اور جاہل کچھ نہین کہہ سکتے، کیونکہ یہ دونون وصف جانداروں کے ساتھ خاص ہین، اور پتھر سرے سے جاندار ہی نہین۔"

اِس تفصیل کے بعد امام صاحب نے یہ سوال قائم کرکے کہ شارع نے روح کی حقیقت بتانے سے کیون انکار کیا؟ جواب دیا ہی کہ دنیا مین ۲ قسم کے لوگ ہین، عوام و خواص۔ عوام تو ایسی چیز کا تصور ہی نہین کر سکتے۔ اسی بنا پر فرقۂ حنبلیہ اور کرامیہ خدا کے

جسم ہونے کے قائل ہوگئے ہین کیونکہ اُنکے نزدیک جو چیز مجسّم نہوگی وہ موجود ہی نہین ہوسکتی۔ جو لوگ عوام کے بہ نسبت کسی قدر وسیع الخیال ہین، وہ جسم کی نفی کرتے ہین تاہم خدا کا ذو جہة ہونا ضروری سمجھتے ہین۔ اشعریہ اور معتزلہ البتہ اس قسم کے وجود کے قائل ہین جو جسم و جہة سب سے بری ہو، لیکن اُنکے نزدیک اِس قسم کا وجود، ذات باری اور صفات باری کے ساتھ خاص ہی۔ اگر روح کا وجود بھی اسی قسم کا مانا جائے تو اُنکے نزدیک خدا مین اور روح مین کچھ فرق نہین رہتا" بہرحال چونکہ روح کی حقیقت عوام و خواص، دونون کی فہم سے باہر تھی اسلیے شارع نے اُسکے بتانے سے اعراض کیا۔

امام صاحب نے روح کی جو حقیقت بیان کی اور اُسپر جو دلائل پیش کیے یونانیون سے ماخوذ ہین، ارسطو نے اثولوجیا مین بعینہ یہی تقریر کی ہی، اور بوعلی سینا نے اسکو مختلف پیرایون مین آب و رنگ دیکر ادا کیا ہی۔ لیکن یہ امر بظاہر تعجب انگیز ہی کہ جو سب سے مقدم امر تھا یعنے روح کا اثبات۔ امام صاحب نے اُسی کو چھوڑ دیا۔ روح کا جوہر ہونا۔ غیر جسمانی ہونا۔ یہ فرعی امور ہین۔ پہلے یہ ثابت کرنا چاہیے کہ روح کوئی شی بھی ہی یا نہین۔

اصل یہ ہی کہ روح کا وجود ایک وجدانی امر ہی، غور کرنے سے معلوم ہوتا ہی کہ ادراک و تعقل۔ محض مادہ کا کام نہین۔ مادہ ایک بیحس۔ بیجان اور لایعقل چیز ہی۔ دقیق خیالات اور علوم و فنون۔ مادہ سے انجام نہین پاسکتے۔ بلکہ کوئی اور جوہر لطیف ہی جس سے یہ کرشمے سرزد ہوتے ہین اور اسی کا نام روح ہی لیکن یہ

استدلال وجدانی ہی، اگر کوئی منکر۔ انکار پر آمادہ ہو اور کہے کہ "تمنے جو کچھ کہا عین دعوے کا اعادہ ہی۔ دلیل نہین، ممکن ہی کہ مادہ ہی ایک خاص ترکیب پاکر ان نیرنگیون کا مظہر ہو۔ کلون سے جو عجیب و غریب حرکتین ظاہر ہوتی ہین۔ ارغنون سے جو دلکش اور مؤثر نغمے پیدا ہوتے ہین، انمین روح کا کون ساشائبہ ہی"، تو ہم دلیل سے اُسکی زبان نہین بند کر سکتے یہی سبب تھا کہ امام صاحب نے روح کے ثبوت پر کوئی منطقی دلیل نہین پیش کی مضنون بہ علی غیر اہلہ مین صرف یہ الفاظ لکھے۔

ولیس البدن من قوام ذاتك	جسم، تمھاری حقیقت اور ماہیت مین داخل نہین ہی،
فانھدام البدن لا یعدمك	اسلیے جسم کا فنا ہونا تمھارا فنا ہونا نہین ہی

واقعات بعد الموت

واقعات بعد الموت

مثلاً عذاب قبر۔ حساب۔ میزان قیامت۔ لذات بہشت، عذاب دوزخ۔ ان تمام امور کی نسبت اکابر اسلام کی مختلف رائین ہین۔ ایک گروہ انکو جسمانی قرار دیتا ہی اس گروہ مین بھی دو فرقے بن گئے ہین۔ ایک فرقہ اس بات کا قائل ہی کہ گو یہ چیزین جسمانی ہونگی لیکن انکی جسمانیت اس عالم فانی کی جسمانیت سے بالکل مختلف ہوگی۔ یہی وجہ ہی کہ قرآن مجید یا احادیث صحیحہ مین جہان لذات بہشت کا بیان ہی۔ ساتھ ہی یہ بھی تصریح ہی کہ اجسام دنیوی کی خاصیتین ان مین نہونگی۔ مثلاً شراب ہوگی لیکن اُسمین نشہ نہوگا

ا بوعلی سینا نے روح کے اثبات پر اشارات مین لمبی چوڑی دلیل پیش کی ہی لیکن وہ یونانیون کے عام دلائل کی طرح صرف لفظون کا کھیل ہی۔

غذائین ہونگی- لیکن بول و براز کی حاجت نہوگی- حضرت عبداللہ بن عباس کا یہی مذہب ہی، انکا قول ہی، کہ آخرت مین جو چیزین ہونگی انکو دنیا کی چیزون سے فقط نام مین مشارکت ہی،- دوسرا گروہ یعنے اشاعرہ اِن چیزون کو بالکل جسمانی قرار دیتا ہی- اور اُسی قسم کی جسمانیت تسلیم کرتا ہی جیسی ہماری عالم اجسام کی ہی،

تیسرا گروہ اُنکے روحانی ہونے کا قائل ہی- اُنکا خیال ہی کہ گو اُن اشیا کا جسمانی ہونا محال نہین، لیکن عالمِ آخرت اِس عالم سے بہت بالاتر ہی، اسیلیے جسمانی کیفیتین اسکے شایانِ شان نہین- اِسکو یون سمجھنا چاہیے کہ خود اِس عالمِ فانی مین مختلف طبقے ہین، صورت پرست، اور طفل مزاج لوگ، جسمانیاتِ محض مثلاً غذا و لباس پر مفتون ہین، جو اس سے عالی رتبہ ہین وہ اِن چیزون کو ہیچ سمجھتے ہین، اور عزت و ناموس کے طالب ہین، لیکن جو رسیدگانِ الٰہی اور صاحب نفوسِ قدسیہ ہین اِنکے نزدیک معارف اور حقائق کے سوا تمام چیزین حقیر ہین چنانچہ حضرات صوفیہ مشاہدۂ الٰہی کے سوا اور کسی چیز کے خواہاں نہین اس بنا پر عالمِ آخرت کے لذائذ کو جسمانی کہنا، گویا دنیا اور آخرت کو ہم پلہ قرار دینا ہی اسی مضمون کو ایک شاعر نے یون ادا کیا ہی-

حور و خلد و کوثر- اے واعظ اگر خوش کردہ
بزم ماہم- شاہد و نقل و شرابے بیش نیست

امام صاحب کا میلان روحانیت کی طرف تھا- لیکن ساتھ ہی اُنکا یہ بھی خیال تھا کہ شریعت عام و خاص سب کے لیے ہی- اسیلیے اُسکا پیرایہ ایسا ہونا چاہیے جس سے عام و خاص سب فائدہ اُٹھا سکین-

بہارِ عالمِ حسنش دل وجان تازہ میدارد　　بزنگ اصحابِ صورت را، بہ بو ارباب معنی را

حشر ونشر۔ صراط ومیزان وغیرہ کے متعلق، امام صاحب نے جواہر القرآن مین اجمالاً جو کچھ لکھا ہی وہ اوپر گذر چکا۔ احیاء العلوم۔ ومضنون کبیر مین اِن امور کی تفصیل کی ہی، اسکا خلاصہ درج ذیل ہی۔

احیاء العلوم کے خاتمہ مین موت کا جدا باب باندھا ہی۔ اسمین عذاب قبر کا ایک خاص عنوان قائم کیا ہی، اسکے ذیل مین لکھتے ہین۔

"شاید تمھارے ذہن مین یہ اعتراض آئے کہ ہمنے کافرون کی قبرون کا امتحان کیا ہی لیکن سانپ اور بچھو کہین نہین دیکھے، اسلیے مشاہدے کے خلاف کیونکر یقین لائین"، تو جواب یہ ہی کہ یہان تین احتمالات ہین۔

پہلا۔ احتمال جو زیادہ صحیح اور ظاہر تر ہی، یہ ہی کہ درحقیقت کافر کی قبر مین سانپ بچھو ہوتے ہین اور اُسکو کاٹتے ہین۔ لیکن وہ نظر نہین آسکتے۔ کیونکہ یہ عالم ملکوت کے واقعات ہین، اور عالم ملکوت کے واقعات اِن آنکھون سے نظر نہین آسکتے۔

دوسرا۔ احتمال یہ ہی کہ اسکو خواب کے واقعات پر قیاس کیا جائے مثلاً خواب مین آدمی دیکھتا ہی کہ سانپ اُسکو کاٹتا ہی۔ کاٹنے کی تکلیف محسوس ہوتی ہی، آدمی روتا اور چلاّتا ہی۔ لیکن یہ سب عالمِ خواب مین ہوتا ہی۔ اورون کو گو وہ اُسکے ہم بستر ہون، یہ واقعات مطلق محسوس نہین ہوتے۔ اسی طرح قبر کا عذاب ہی جو مُردہ کو محسوس ہوتا ہی اور دوسرون کو اسکی کچھ خبر نہین ہو سکتی۔

تیسرا احتمال یہ ہے، کہ مرنے کے بعد۔ انسان کو جو روحانی تکلیفین ہونگی، اُنکو سانپ اور بچھو کے کاٹنے سے تعبیر کیا گیا ہے (اس تیسرے احتمال کو امام صاحب نے نہایت تفصیل سے لکھا ہے) کیمیاے سعادت جو احیاء العلوم کے بعد لکھی گئی ہے۔ اُسمین امام صاحب نے اِس مسئلے کو زیادہ صاف کیا ہے، اُسکے جستہ جستہ فقرے یہ ہین۔

"احمقانِ بے بصیرت چنین می گویند کہ ما۔ در گور نگاہ می کنیم۔ ہیچ نے بینیم۔ اگر بودے چشم ما درست ست ما نیز بدیدمے۔ این احمقان باید کہ بدانند این اژدہا در ذات روح مردہ است واز باطن جانِ او بیرون نیست تا دیگرے بہ بیند بلکہ این اژدہا در اندرون وے بود پیش از مرگ۔ واو غافل بود ونمی دانست۔ واگر چنان بودے کہ این اژدہا بیرون او بودے چنانکہ مردمان پندارند، آسان تر بودے کہ آخر یک ساعت۔ دست از وے بداشتے۔ لیکن چون متمکن ست در میان جان وے۔ آن خود از عین صفات اوست چگونہ از ان بگریزد۔

پس اگر گوئی کہ این مار معدوم ست۔ انچہ او را می باشد خیال ست، بدانکہ این غلطے عظیم ست۔ بلکہ آن مار موجود ست۔ کہ معنی موجود یافتہ بود، ومعنی معدوم نایافتہ۔ و ہرچہ یافتہ تو شد در خواب وتو آن را می بینی آن موجود ست در حق تو اگرچہ خلق دیگر آن را نتوان دید وہرچہ تو آن را نمی بینی نایافتہ ونا موجود تست، اگرچہ ہمہ خلق آن را بینند" (کیمیاے سعادت۔ عنوان چہارم در معرفتِ آخرت۔ عذاب قبر)

لیکن مضمون بہ علی غیر اہلہ مین بالکل پردہ اُٹھا دیا ہی اور صاف صاف لکھتے ہین۔

فصل فی عذاب القبر۔ النفس اذا فارقت البدن حملت القوۃ الوھمیۃ معھا کما ذکرناھا وتتجرد عن البدن منزھۃ لیس یصحبھا شیٔ من الھیات البدنیۃ وھی عند الموت عالمۃ بمفارقتھا عن البدن وعن دار الدنیا متوھمۃ نفسھا الانسان المقبور الذی علی صورتہ کما کان فی الدنیا یتخیل ویتوھم وتتخیل بدنھا مقبوراً وتتخیل الآلام الواصلۃ الیھا علی سبیل العقوبات الحسیۃ علی ما وردت بہ الشرائع الصادقۃ فھذا عذاب القبر۔ وان کانت سعیدۃ تتخیلہ علی صورۃ ملائمۃ علی وفق کانت تعتقدہ من الجنات والانھار والحدائق والغلمان والولدان والحور العین والکاس من المعین فھذا ثواب القبر فلذلک قال النبی علیہ الصلوۃ والسلام القبر اما روضۃ من ریاض الجنۃ او حفرۃ من حفر النیران فالقبر الحقیقی ھذہ الھیات وعذاب القبر وثوابہ ما ذکرناھما۔

قیامت۔ قیامت کے متعلق، جو اعتراضات تھے، اُنمین سے اکثر متکلمین کے مخترع عقائد کی وجہ سے پیدا ہو گئے تھے۔ مثلاً روایت مین صرف اس قدر ہی کہ قیامت مین مُردے زندہ ہو کر اُٹھین گے، اسکی کوئی تصریح نہ تھی کہ جسم بھی بعینہ وہی ہوگا جو دنیا مین تھا متکلمین نے اس قدر مستزاد کیا۔ کہ بعینہ وہی جسم اور وہی صورت ہو گی۔ اسپر منکرون نے

ل مطبوعہ مصر صفحہ ۲۰۔

اعتراض کیا کہ اولاً تو اعادۂ معدوم محال ہی ثانیاً۔ دنیا مین مثلاً ایک آدمی دوسرے آدمی کو مار کر کھا گیا اور اُسکے اجزاے بدن۔ اسکے اجزاے بدن مین شامل ہوکر ایک ہو گئے۔ تو اگر قاتل کا جسم قیامت مین بعینہ وہی ہو جو دنیا مین تھا تو مقتول کا جسم بعینہ وہی نہین ہو سکتا۔

متکلمین نے پہلے اعتراض کے جواب مین تو اعادۂ معدوم کو جائز ثابت کرنا چاہا اور دوسرے کے لیے بہت سی تاویلین کین۔

لیکن چونکہ اعتراض قوی تھے۔ جواب مین بجز اسکے کہ سینہ زوریون۔ احتمال آفرینیون تشکیکات اور تاویلات سے کام لیا جائے۔ اور کیا ہو سکتا تھا۔ طرہ یہ کہ متکلمین انھی چیزون کو مایۂ ناز سمجھتے تھے اور اُسکو زور استدلال سے تعبیر کرتے تھے۔

امام صاحب نے اس سعی عبث سے ہاتھ اُٹھایا اور اُسی حد تک قناعت کی جسقدر روایتون مین مذکور تھا۔ یعنی یہ کہ قیامت مین۔ مُردے زندہ ہوکر اُٹھین گے جسم کا بعینہ وہی دنیاوی جسم ہونا ضرور نہین۔ اس بنا پر تاویلات اور سینہ زوریون کی حاجت نہین رہی چنانچہ کیمیاے سعادت مین خود لکھتے ہین۔

"وشرط اعادہ آن نیست کہ ہمان قالب کہ داشتہ است بوے باز دہند۔ کہ قالب مرکب است، اگرچہ اسپ بدل افتد سوار ہمان باشد۔ و از کودکی تا پیری خود بدل افتادہ باشد اجزاے آن با جزاے غذاے دیگر و او ہمان بود۔ پس کسانیکہ این شرط کردند برین اشکالہا خاست و ازان جوابہاے ضعیف دادند۔"

لہ کیمیاے سعادت۔ عنوان چہارم در آخرت۔

ملاحدہ کا بڑا اعتراض یہ تھا کہ دنیا مین تمام چیزین بتدریج پیدا ہوتی ہین اور جو کچھ پیدا ہوتا ہی اسباب کے ذریعے سے پیدا ہوتا ہی، اسلیے یہ کیونکر ممکن ہی کہ بلا توسط اسباب قیامت مین تمام آدمی دفعۃً پیدا ہوجائین، امام صاحب نے اس اعتراض کو سطرح اُٹھایا ہی کہ۔

حیوانات[1] کی پیدائش کے دو طریقے ہین **تولد و توالد**۔ تولد کے معنی یہ ہین کہ اسباب کے فراہم ہونے سے ابتدائً پیدا ہوجائین۔ جسطرح برسات مین آپسے آپ حشرات الارض پیدا ہوجاتے ہین۔ توالد یہ کہ تولد کے بعد نسل و خاندان کا سلسلہ قائم ہو۔ مثلاً حضرت آدم ابتدائً خاک سے پیدا ہوئے تھے جیسا کہ قرآن مجید مین خدا نے فرمایا ہی خلقناکم من تراب پھر حضرت آدم سے نسل کا سلسلہ قائم ہوا چنانچہ خدا فرماتا ہی اناخلقنا الانسان من نطفۃ عالم کائنات مین اسکی اور سیکڑون مثالین ہین۔

فلاسفہ[2] کا قول ہی کہ عالم مین جو کچھ ہوتا ہی، حرکات فلکیہ کے ذریعے سے ہوتا ہی نیز یہ کہ افلاک کے ہر دور کی جدا تاثیر اور جدا نتائج ہین۔ اس بنا پر یہ ممکن ہی کہ افلاک کا کوئی ایسا دور آئے جسکے نتائج موجودہ دور سے بالکل مختلف ہون، اور وہ یہ ہو کہ تمام آدمی جو مرچکے تھے دفعۃً زندہ ہوجائین اور ایک نیا عالم ظہور مین آئے۔

امام صاحب کے اخیر فقرے یہ ہین۔

[1] مضنون صفحہ ۱۷ـ [2] مضنون صفحہ ۲۱ـ

وکما جاز ان یحدث دور بشکل یحدث بسببه انواع من الحیوانات لم یعہد مثلہا فکذلک یجب ان یحدث زمان یحشر فیہا الموتی وتجمع اجزاءہم وتعود الی اشباحہم وارواحہم

لذت بہشت

بہشت کی لذات وکیفیات کی نسبت امام صاحب لکھتے ہین[ا]۔

"بہشت کی جسمانی لذتین معجزے کی طرح تین قسم کی قرار دیجا سکتی ہین حسّی خیالی۔ عقلی۔

حسّی یعنے کھانا پینا۔ لباس مکان وغیرہ وغیرہ۔

خیالی جس طرح آدمی خواب مین کھانے پینے کا لطف اُٹھاتا ہی۔

عقلی کے یہ معنی کہ بہشت مین جو روحانی لذتین حاصل ہونگی انکو آب شیرین چشمہاے روان۔ ایوانہاے بلند، میوہ جات لذیذ سے تعبیر کیا گیا ہی اور چونکہ روحانی لذتون کے بہت سے اقسام ہین۔ اسیلیے ہر ہر لذت کو ایک خاص خاص جسمانی لذت سے تعبیر کیا ہی۔

اخیر مین لکھتے ہین۔

فالمشغوف بالتقلید والجمود علی الصُّوَرِ الّذین لم تنفتح له طرق الحقائق تمثّل له هٰذه الصُّوَرُ واللذاتُ[۲]	جو شخص تقلید کا شیفتہ اور صورت پرست ہی اور حقیقت کی راہین اُسپر نہین کھُلی ہین، اُس کے سامنے یہ صورتین اور لذتین،

[ا] مضنون صفحہ ۲۶۔ [۲] مضنون صفحہ ۲۸۔

العارفون المستصغرون لعالم الصور واللذات المحسوسة يفتح لهم من لطائف السرور واللذات العقلية ما يليق بهم ويشفي شرهم وشهوتهم اذ حدّ الجنة ان فيها لكل امرئ ما يشتهيه۔

مجسم بن کر آئینگی۔ لیکن جو لوگ محسوس لذتون اور ظاہری صورتون کو ہیچ سمجھتے ہین اُنکو وہ پُر لطف مسرتین۔ اور عقلی لذتین حاصل ہونگی جو اُنکے شایان ہین اور جو اُنکی پیاس کو بُجھا سکتی ہین۔ کیونکہ جنت کی اصلی حقیقت یہ ہے کہ ہر شخص کو وہ چیز حاصل ہو جو اُسکی تمنا اور آرزو ہی۔

تصوّف

علمی حیثیت سے تصوف کو امام صاحب سے وہی نسبت ہی جو منطق کو ارسطو سے ہی، تصوف کی ابتدا اگرچہ قرن اول مین ہو چکی تھی لیکن امام صاحب کے زمانے تک اُسکی جو حالت تھی وہ تفصیل ذیل سے معلوم ہو گی

امام قشیری اپنے مشہور رسالے مین لکھتے ہین کہ "آنحضرت کے بعد بوجود تک صحابہ کے لقب کے سوا، اور کوئی لقب ایجاد نہین ہوا تھا۔ کیونکہ شرف صحبت سے بڑھکر کوئی شرف نہین ہوسکتا تھا۔ صحابہ کے بعد، تابعین، اور پھر تبع تابعین کا لقب پیدا ہوا، یہ زمانہ بھی ہو چکا، تو بزرگانِ دین زاہد و عابد کے لقب سے ممتاز ہوئے، لیکن زہد و عبادت کا دعوے ہر فرقہ کو یہان تک کہ اہل بدعت کو بھی تھا، اسیلیے جو لوگ خاص اہل سنت وجماعت مین سے زاہد اور اہل دل تھے وہ صوفی کہلائے۔ یہ لقب دوسری صدی ہجری کے ختم ہونے سے پہلے رواج پا چکا تھا"، صاحب کشف الظنون کا بیان ہی کہ سب سے پہلے صوفی کا لقب ابو ہاشم صوفی کو ملا (جنھون نے ۱۵۰ھ ہجری مین وفات پائی تھی)، امام صاحب معصوف نے ایک دوسرے موقع پر تصوف کی وجہ تسمیہ کی نسبت لکھا ہی کہ "اس لفظ کے

صوفی کا لقب کب سے شروع ہوا

لہ رسالۂ قشیریہ ذکر مشائخ طریقت۔

اشتقاق کے متعلق تین رائین ہین۔ بعض کا قول ہی کہ صحابہ مین سے جو لوگ اہل صُفہ کہلاتے تھے، یہ اُنکی طرف نسبت ہی، بعض کے نزدیک اسکا ماخذ صفا ہی بعض کے نزدیک صف۔ لیکن قاعدہ اشتقاق کی رو سے، یہ تمام اقوال غلط ہین۔ یہ احتمال ہو سکتا تھا کہ صوف سے ماخوذ ہو جسکے معنی پشمینہ کے ہین لیکن پشمینہ پوش ہونا اس فرقے کی کوئی خصوصیت نہین"

تصوف کی حقیقت

یہ تو لفظی بحث تھی۔ تصوف کی حقیقت اور ماہیت مین بھی نہایت اختلاف ہی امام قشیری نے اپنے رسالے مین مختلف اقوال نقل کیے ہین۔

حضرت ذوالنون مصری۔ صوفی وہ لوگ ہین جنھون نے سب کچھ چھوڑ کر خدا کو لیا ہی۔

حضرت جنید بغدادی۔ جسکا جینا۔ مرنا۔ محض خدا پر ہو۔

ابو محمد جریری۔ تمام اخلاق حسنہ کا جامع، اور تمام اخلاق ردّیہ سے بری۔

حسین بن منصور حلّاج جو شخص کہ نہ اُسکو کوئی پسند کرے۔ نہ وہ کسی کو پسند کرے۔

رویم۔ جو شخص اپنے آپ کو بالکل خدا کے ہات مین دیدے۔

شیخ شہاب الدین سہروردی نے عوارف المعارف مین اسی قسم کے بہت سے اقوال نقل کر کے لکھا ہی کہ،، انمین سے کوئی تعریف جامع و مانع نہین، بلکہ ہر بزرگ نے اپنے مذاق کی بنا پر تصوف کے مقامات مین سے کسی خاص مقام کی تعریف بیان کی ہی۔ اور بعض حضرات نے زہد فقر تصوف، تینون کو خلط ملط کر دیا ہی حالانکہ یہ تینون تین مختلف چیزین ہین۔ تصوف درحقیقت زہد و فقر اور بعض اور اوصاف

کے مجموعہ کا نام ہی"

حقیقت یہ ہی کہ **تصوف** ابتدا مین صرف زہد و عبادت کا نام تھا۔ زہد جسقدر بڑھتا گیا۔ روحانی اوصاف یعنی صبر و شکر۔ توکل و رضا۔ انس و محبت، وغیرہ خود بخود پیدا ہوتے گئے، عبادت مین توجہ الی اللہ کا زور بڑھا تو مجاہدہ، اور مجاہدہ سے کشف و الہام اور بعض قسم کے خرقِ عادت کا ظہور ہوا۔ غرض رفتہ رفتہ تصوف، بہت سی چیزون کا مجموعہ بن گیا، لیکن یہ امر صاف طور سے طی نہ ہوا کہ اُنمین سے تصوف کا اصلی حصہ کس قدر ہی، اسی بنا پر قدما مین سے ہر شخص نے تصوف کی نئی تعریف بیان کی یعنی مجموعہ مین سے صرف ایک حصے کو لے لیا۔ امام غزالی سے پہلے تصوف مین سب سے زیادہ جامع، اور علمی پیرائے مین جو کتاب لکھی گئی تھی وہ امام قشیری کا رسالہ تھا، تاہم اس رسالے مین صرف۔ ورع۔ تقوی۔ صبر و شکر۔ وغیرہ کے عنوان قائم کیے ہین، اور ہر عنوان کے نیچے قرآن مجید کی آیتین، اور بزرگون کی حکایتین لکھدی ہین کسی چیز کی حد اور حقیقت نہین بیان کی۔ اور مکاشفات اور روحانی ادراکات کا تو سرے سے ذکر ہی نہین، امام غزالی پہلے شخص ہین جنھون نے علمی طور پر اس فن کو مرتب کیا۔ علامۂ ابن خلدون مقدمۂ تاریخ مین لکھتے ہین،

سب سے پہلے امام صاحب نے تصوف کو علمی حیثیت سے مدون کیا

وجمع الغزالی بین الامرین فی الاحیاء فدوّن فیہ احکام الورع والاقتداء ثمّ بین اٰداب القوم وسننہم وشرح	امام غزالی نے احیاء العلوم مین دونون طریقون کو جمع کیا۔ چنانچہ ورع اور اقتدار کے احکام لکھنے کے ساتھ ارباب حال کے آداب اور طریقے بتائے اور اُنکے مصطلحات کی شرح

اصطلاحاتہم فی عباداتہم وصار علم التصوف فی الملۃ علما مدونا بعد ان کانت الطریقۃ عبادۃ فقط۔

کی۔ جسکا یہ نتیجہ ہوا کہ تصوف بھی ایک باقاعدہ علم بن گیا۔ حالانکہ پہلے اسکا طریقہ صرف عبادت کرنا تھا۔

امام صاحب نے جو تصوف کی حقیقت بیان کی

تصوف کی حقیقت جو امام صاحب نے بیان کی ہی۔ اُسکا خلاصہ یہ ہی۔

تصوف، شریعت کی طرح دو چیزون سے مرکب ہی، علم و عمل لیکن یہ فرق ہی کہ شریعت مین علم کے بعد عمل پیدا ہوتا ہی، تصوف مین بخلاف اسکے، عمل کے بعد علم پیدا ہوتا ہی، اس اجمال کی تفصیل یہ ہی۔

انسان کو اشیا کا جو ادراک ہوتا ہی اُسکا عام طریقہ یہ ہی کہ استنباط، استدلال۔ تعلم۔ تعلیم سے حاصل ہوتا ہی، لیکن کبھی ایسا ہوتا ہی کہ غور و فکر کے بغیر دفعۃً ایک شی کا ادراک ہو جاتا ہی، اور کچھ معلوم نہین ہوتا کہ کہان سے ہوا اور کیونکر ہوا؟ اصطلاح تصوف مین اسکا نام الہام ہی۔

اس قسم کا ادراک صرف مجاہدہ اور تزکیۂ نفس سے ہوتا ہی جسکا طریقہ یہ ہی کہ انسان پہلے تمام تعلقات سے کنارہ کش ہو، یعنے اہل و عیال، دوست احباب جاہ و دولت کسی چیز سے دلبستگی باقی نہ رہے۔ اسکے بعد ایک گوشہ مین بیٹھکر خدا کی طرف اس طرح متوجہ ہو کہ کسی چیز کا مطلقاً خیال نہ آنے پائے اسکے ساتھ زبان سے اللہ اللہ کہتا جائے، رفتہ رفتہ یہ مشق اس قدر بڑھے کہ زبان کو حرکت نہ ہو، اور تصور مین زبان سے اللہ کا لفظ نکلتا جائے، پھر یہ تصور جایا جائے کہ اللہ کا لفظ دل سے نکل رہا ہی،

یہ تصور اس حد تک پہونچائے کہ حرف وصوت کا خیال جاتا رہے اور اللہ کا تصور دل مین اس طرح اثر کر جائے کہ کسی وقت جدا ہونے پائے، جب یہ حالت پیدا ہو جائیگی تو مکاشفہ شروع ہوگا۔ ابتدا مین برق خاطف کی طرح آکر نکل جائے گا پھر ترقی ہوتی جائیگی اور ثبات و دوام حاصل ہوگا۔[1]

مکاشفہ سے اُن تمام اشیا کی حقیقت کھل جاتی ہے جنکا تصور محض تقلیدی اور اجمالی طور پر تھا۔ مثلاً نبوت۔ وحی۔ ملائکہ۔ شیطان۔ جنت۔ دوزخ۔ عذاب قبر۔ پل صراط۔ میزان۔ حساب۔ اِن اشیا کے متعلق مختلف رائین ہین، بعض اِن تمام چیزون کو تمثلات خیالی قرار دیتے ہین، بعض ان کو بالکل ظاہری معنون پر محمول کرتے ہین لیکن جب مکاشفہ حاصل ہوتا ہے تو ان اشیا کی جو کچھ حقیقت ہے وہ گویا آنکھون کے سامنے آجاتی ہے۔

(احیاء العلوم۔ جلد اول۔ بیان العلم الذی ہو فرض کفایۃ۔ ذکر علم مکاشفہ)

ظاہر بینون کو یہان یہ شبہہ پیدا ہوگا کہ انسان کو جو ادراک ہوتا ہے وہ صرف حواس کے ذریعے سے ہوتا ہے یہ ناممکن محض ہے کہ حواس معطل ہو جائین اور دل کے ذریعے سے ادراک ہو۔ دل اول تو محل ادراک نہین، اور ہو بھی تو اسکا ادراک اُنھی چیزون پر متفرع ہوگا جو حواس خمسہ نے اُسکے سامنے پیش کیے ہون۔

امام صاحب اس شبہہ سے بیخبر نہ تھے، انھون نے احیاء العلوم (جلد دوم

---

[1] احیاء العلوم جلد دوم بیان الفرق بین الالہام والتعلم۔

دیباچہ۔ بیان الفرق بین المقامین بمثال محسوس) مین خود اس شبہہ کو ذکر کیا ہی۔ لیکن اس شبہہ کا جواب، قال۔ نہین۔ بلکہ حال ہی، اسلیے امام صاحب صرف یہ کہکر رہگئے۔

فاعلم انّ ھذا من عجائب اسرار القلب ولا یسمح بذکرہ فی علم المعاملۃ۔	یہ اسرار قلب کے عجائبات ہین جن کے ظاہر کرنے کی علم معاملہ مین اجازت نہین۔

امام صاحب نے اسکو مثال مین یون سمجھایا ہی۔

"ایک دفعہ روم و چین کے نقاشون مین مقابلہ ہوا، دونون اپنی اپنی فضیلت کے مدعی تھے، بادشاہِ وقت نے، آمنے سامنے کی دو دیوارین، دونون گروہ کے لیے مقرر کردین کہ ہر ایک اپنے حصے کی دیوار پر اپنی صنعت کا نمونہ دکھائے، بیچ مین پردہ ڈال دیا گیا تاکہ ایک دوسرے کی نقل نہ اُتارنے پائے، چند روز کے، بعد رومی مصورون نے بادشاہ سے عرض کیا کہ ہم اپنے کام سے فارغ ہو چکے، چینیون نے کہا ہم بھی فارغ ہو چکے پردہ اُٹھایا گیا تو دونون مین سرِ مو فرق نہ تھا، معلوم ہوا کہ رومیون نے بجاے نقاشی کے صرف یہ کیا تھا کہ دیوار کو صیقل کر کے آئینہ بنا دیا تھا۔ پردہ اُٹھا تو سامنے کی دیوار کے تمام نقش اُسمین اُتر آئے۔"

امام صاحب اس مثال کو نقل کر کے لکھتے ہین کہ صوفیہ کے علوم کی یہی مثال ہی، وہ قلب کو اِس قدر صاف اور مجلّا کر دیتے ہین کہ تمام معلومات خود اسمین منقش ہو جاتے ہین۔

مولانا روم نے بھی یہی تمثیل پیش کی ہی چنانچہ فرماتے ہین۔

رومیان۔ آن صوفیانند۔ اے پسر	نے ز تکرارِ کتاب۔ و نز ہنر
لیک صیقل کردہ اند آن سینہا	پاک ز آز و حرص و بخل و کینہا
آن صفاے آئنہ۔ وصفِ دل ست	صورتِ بے منتہا را قابل ست
صورتِ بے صورتِ بیحد و غیب	ز آئنہ دل تافت بر موسیٰ ز جیب
عقل اینجا ساکت آید۔ یا مُضل	زانکہ دل یا اوست۔ یا خود اوست دل
عکسِ ہر نقشے نتابد۔ تا ابد	جز بہ دل ہم بے عدد۔ ہم با عدد
تا ابد۔ نَو نَو صُوَر کاید برو	مے نماید بے حجابے اندرو
اہلِ صیقل رستہ اند از بوی و رنگ	ہر دمے بینند خوبی بے درنگ
نقش و قشرِ علم را بگذاشتند	رایتِ عین الیقین افراشتند
برتر اند از عرش و کرسی و خلا	ساکنانِ مقعدِ صدق خدا

اگرچہ ظاہر پرستون کو اس مثال سے بھی تسلی نہوگی، لیکن یہ مسالہ کہ حواس ظاہری کے سوا، ادراک کا، کوئی اور ذریعہ بھی ہی۔ بہت قدیم زمانے سے ایک بڑا گروہ مانتا آتا ہی۔ حکماے اشراق جنکا سرخیل **فلاطون** تھا۔ عموماً اس مسئلے کے قائل تھے، اور اسی بنا پر وہ اور فرقون سے ممتاز تھے، یورپ سے بڑھکر کون مادہ پرست ہوسکتا ہی تاہم وہان بھی ایک گروہ موجود ہی، جو روحانی ادراک کا قائل ہی۔ اور اسپرچولیزم یعنی روحانیت کے لقب سے مشہور ہی۔

اس بنا پر اس خیال کی اصلیت سے انکار نہین ہوسکتا، منکر یہ کہ سکتا ہی

کہ ہمکو اِسکا تجربہ نہین ہوا، لیکن یہ اُسکے کہنے پر موقوف نہین، ارباب حال نے پہلے ہی کہا ہی مصرع ذوق این بادہ ندانی بخدا تا نہ چشی۔

بہرحال تصفیۂ قلب سے اِس قسم کا ادراک ہو سکتا ہی اور ہوتا ہی۔ لیکن چونکہ تصفیہ قلب کے لیے انسان کا اخلاقِ ردیہ سے بری ہونا ضرور ہی، اِسیلیے پہلے ابتدا اخلاق سے ہوتی ہی۔ اخلاق کا یہ حال ہی کہ ظاہری اور محسوس صورتون مین تو ہر شخص انکو سمجھ سکتا ہی لیکن دقائق اخلاق کا سمجھنا نہایت مشکل ہی، یہی وجہ ہی کہ ہزارون لاکھون آدمی ذمائم اخلاق مین مبتلا ہین، لیکن سمجھانے پر بھی نہین سمجھتے کہ اُنمین یہ ذمائم پائے جاتے ہین امام غزالی سے پہلے جو کتابین تصوف مین لکھی گئی تھین مثلاً قوت القلوب۔ رسالۂ قشیریہ وغیرہ سب مین ان اخلاق کا ذکر ہی، لیکن صرف نام لکھدیے ہین، اُن کی حدود حقیقت نہین بیان کی جس سے اُنکی اشتباہ انگیز اور مبہم صورتین خیال مین آجائین امام صاحب نے احیاء العلوم مین ایک ایک پر مستقل عنوان قائم کیا ہی اور اس توضیح دقیقہ رسی اور نکتہ سنجی سے اُنکی حقیقت بیان کی ہی کہ آج تک اسپر اضافہ نہو سکا۔ اسی بنا پر علامۂ ابن خلدون نے لکھا ہی کہ امام صاحب نے تصوف کو فن بنا دیا۔

مجاہدہ و ریاضت مین قلب پر بہت سے حالات اور کیفیتین طاری ہوتی ہین۔ اِن کے سیکڑون انواع اور مدارج ہین، اور جس قدر فنِ تصوف کو ترقی ہوتی گئی ہی۔ ان گوناگون کیفیتون کے لیے خاص خاص اصطلاحین قائم ہوتی گئی ہین، امام قشیری کے زمانے تک جو اصطلاحات قائم ہو چکی تھین اُن کے نام یہ ہین،

وقت - مقام - حال - قبض و بسط - ہیبت - انس - تواجد - جمع - فرق - جمع الجمع فنا و بقا - غیبت و حضور - صحو و سکر - ذوق و شرب - محو و اثبات - ستر و تجلی - محاضرہ و مکاشفہ - لوائح و طوالع - ولوامع - بوادہ و ہجوم - تلوین و تمکین - قرب و بعد - خواطر علم الیقین - حق الیقین - عین الیقین - لطیفہ - سِرّ -

امام غزالی نے اپنے رسالۂ املاء عن مشکلات الاحیاء مین اصطلاحات مذکورہ پر مصطلحاتِ ذیل اضافہ کیے ہین -

سفر - سالک - مکان - شطح - ذہاب - وصل - فصل - ادب - تجلی - تخلی - علت انزعاج - غیریت - حریت - فتوح - وسم - رسم - زوائد - ارادہ - ہمت - غربت - مکر اصطلام - رغبت - وجد -

امام صاحب نے اِن مصطلحات کی شرح بھی کی ہی - کسی کو شوق ہو تو اصل کتاب کی طرف رجوع کرے -

تصوّف اگرچہ (جیسا کہ بیان ہوا) درحقیقت صرف ایک قسم کا علم ہی، یعنے علم باطن، لیکن اسکے نتائج عجیب و غریب ہین جو **مقامات** سے تعبیر کیے جاتے ہین - مثلاً خدا کا ہر جگہ حاضر و ناظر ہونا، چونکہ عقائد اسلام مین داخل ہی، عالم و جاہل عام و خاص سب اس پر اعتقاد رکھتے ہین، لیکن عام لوگون کو چونکہ اس مسائلے کا علم تقلید یا استدلال سے ہوتا ہی، اس لیے اس سے کوئی خاص حالت نہین پیدا ہوتی، اور افعال و اعمال پر اِسکا چندان اثر نہین پڑتا - بخلاف اسکے

تصوف کا اثر اعمال پر

تصوف مین اس مسئلے کا علم - مشاہدہ اور کشف کی حیثیت سے ہوتا ہی یعنے صوفی کو درحقیقت چارون طرف خدا ہی خدا نظر آتا ہی، جسکا یہ نتیجہ ہوتا ہی کہ اسپر خضوع خشوع - ہیبت - خوف - ادب وانقیاد کی وہ کیفیت طاری ہوتی ہی جو کسی طرح علم ظاہری سے نہین پیدا ہوسکتی -

یا مثلاً خدا کا رزاق ہونا سب مانتے ہین، لیکن طلب معاش مین لوگون کو جو بیقراری رہتی ہی اُس سے اس اعتقاد کا پتہ بھی نہین چل سکتا بخلاف اسکے صوفیہ مین سے جو لوگ اس مقام تک پہونچتے ہین - اُنکو وہ اطمینان اور سکون حاصل ہوتا ہی کہ اگر وہ ایک ویران اور سنسان جنگل مین پہونچ جائین جہان سیکڑون کوس تک آب ودانہ کا پتہ نہو، تب بھی اُن کو کھانے پینے کی ذرا فکر نہو گی -

اسیطرح - صبر وشکر - توکل - رضا - قناعت - تواضع وغیرہ کی حقیقی کیفیت صوفی پر طاری ہوتی ہی اور وہ سراپا حال بنجاتا ہی -

صوفیہ کے مدارج مین اختلاف ہوتا ہی یعنے ہر شخص اپنے مذاق کے موافق کوئی خاص مقام اختیار کر لیتا ہی اور اُسمین ترقی کرتا ہی، مثلاً کسی پر توکل کی کیفیت طاری ہی - کوئی جُہد کے مقام مین ہی - کوئی [illegible] کے عالم مین ہی - کسی پر اثبات کا غلبہ ہی وغیرہ وغیرہ -

اس بحث کے خاتمہ مین یہ راز بھی ظاہر کر دینا ضرور ہی کہ تصوف کا لفظ

اصل مین سین سے تھا اور اسکا مادہ سوف تھا جسکے معنی یونانی زبان مین حکمت کے
ہین۔ دوسری صدی ہجری مین جب یونانی کتابون کا ترجمہ ہوا تو یہ لفظ عربی زبان
مین آیا، اور چونکہ حضراتِ صوفیہ مین، اشراقی حکما کا انداز پایا جاتا تھا اسلیے لوگون
نے انکو سوفی یعنے حکیم کہنا شروع کیا۔ رفتہ رفتہ سوفی سے صوفی ہوگیا۔ یہ تحقیق
علامۂ ابوریحان بیرونی نے کتاب الہند مین لکھی ہی۔ صاحب کشف الظنون کی
عبارت سے بھی اسکا اشارہ نکلتا ہی، چنانچہ تصوف کے عنوان مین لکھتے ہین۔

واعلم انّ الاشراقیین مِن الحکماء الالٰھیین
کالصوفیین فی المشرب و الاِصطلاح۔
ولایُبعَدُ ان یُوخَذَ ھٰذا الاصطلاحُ
من اصطلاحھم۔

حکماے اشراقیہ۔ مشرب اور اصطلاح مین صوفیہ
کے مشابہ تھے۔

اور اگر یہ اصطلاح، انھی اصطلاح سے ماخوذ ہو
تو کچھ بعید نہین۔

مجددیت

ازان کہ پیروی خلق گمرہی آرد   نمیرویم براہے کہ کاروان رفتہ است

انسان کتنا ہی بڑا عاقل، عالم۔ تجربہ کار۔ دقیق النظر۔ آزاد طبع ہو، لیکن خاندانی روایتین۔ قومی خیالات۔ معاصرین کی صحبت، گرد و پیش کے حالات، ایسی چیزین ہین کہ زیادہ تر انسان انھی چیزون کے قالب مین ڈھلتا ہی۔ بلکہ سچ یہ ہی کہ بلحاظ اغلب انسان کے تمام معتقدات وخیالات اور ارادات، انھی اسباب کے لازمی نتائج ہین لیکن کبھی کبھی لاکھون بلکہ کرورون مین ایک آدھ ایسا جوہر قابل بھی نکل آتا ہی جو ان تمام چیزون مین سے کسی سے بھی متاثر نہین ہوتا بلکہ خود ان چیزون کو درہم برہم کر کے ایک نیا عالم پیدا کر دیتا ہی۔ یہی شخص مجدد۔ مصلح۔ اور رفارمر ہوتا ہی۔

امام صاحب کے زمانے مین تقلید کا عام تسلط

امام صاحب جس زمانے مین پیدا ہوئے، تقلید کا عام تسلط ہو چکا تھا، اگرچہ اسوقت بہت سے فرقے موجود تھے جنکے اصولِ عقائد باہم مختلف تھے، مثلاً معتزلہ باطنیہ۔ اشعریہ۔ ماتریدیہ۔ حنبلیہ، اسی طرح فروعی اختلافات کے لحاظ سے بھی بہت سے مختلف فرقے موجود تھے مثلاً ظاہریہ۔ حنفیہ۔ شافعیہ۔ مالکیہ۔ لیکن ہر فرقہ اور ہر گروہ مین تقلید کا نشہ عام طور پر سرایت کر گیا تھا، بڑے بڑے محدثین۔ مثلاً دارقطنی۔ بیہقی وغیرہ جنکی واقفیتِ حدیث۔ اور کثرت روایت، بلا تکلف ایمہ مجتہدین سے کم نہ تھی، اور جو شب و روز حدیث مین مشغول رہتے تھے اور ایک ایک حدیث پر

تحقیقات وتدقیقات کا انبار لگا دیتے تھے صرف اِس وجہ سے کہ شافعی طریقے مین تربیت پا چکے تھے ایک مسائلے مین بھی امام شافعی کی رائے سے مخالفت نہین کر سکتے تھے۔

عقلیات مین تقلید

یہ حالت صرف نقلی علوم تک محدود نہ تھی بلکہ علوم عقلیہ کی بھی یہی حالت تھی ابن سینا اور فارابی جو خود ارسطو، اور افلاطون کی ہمسری کا دعوے کر سکتے تھے یونانیون کے ہر قسم کے مزخرفات کو یقینی اور قطعی سمجھتے تھے، یونانی۔ آسمانون کو جان دار اور ذی روح سمجھتے تھے، اور اُنکی حرکت کو حرکت ارادی سے تعبیر کرتے تھے، بوعلی سینا نے بھی اپنی تمام تصانیف مین اسی بیہودہ خیال کی تائید کی، اسطرح کے اور سیکڑون غلط مسائل تھے جنکے متعلق کسی کو کبھی چون وچرا کا خیال تک نہین آتا تھا۔

اشاعرہ اور حنبلیہ کی نزاعین

مذہبی فرقون کا شمار اگرچہ بیسیون سے متجاوز تھا لیکن بلحاظِ اغلب تمام اسلامی دنیا تین فرقون مین منقسم تھی، اشاعرہ۔ حنبلیہ۔ باطنیہ، یہ فرقے باہم سخت مخالفت رکھتے تھے اور ایک دوسرے کو گمراہ اور مرتد سمجھتے تھے۔ اشاعرہ۔ اور حنبلیہ۔ اگرچہ دونون اہل سنت وجماعت سے تھے تاہم انمین بھی ہمیشہ مذہبی لڑائیان رہتی تھین ۴۷۵ھ مین جب شریف ابوالقاسم جو بہت بڑے مشہور واعظ تھے اور نظام الملک نے اِن کو بڑی عزت کے ساتھ نظامیۂ بغداد کا واعظ مقرر کیا تھا، بغداد مین آئے تو منبر پر علانیہ حنابلہ کی شان مین کہا کہ امام احمد کافر نہ تھے لیکن اُن کے پیرو کافر ہین، اسپر اکتفا نہ کرکے قاضی القضاۃ کے گھر پر جا کر اِسی قسم کی باتین کین جسپر سخت ہنگامہ ہوا، طرہ یہ کہ اِس

کارروائی کے صلے مین دربار کی طرف سے انکو عَلَمُ السُّنَّۃ کا خطاب ملا، چنانچہ علامہ ابن اثیر نے اِن واقعات کو اپنی تاریخ مین مفصل لکھا ہی۔ الپ ارسلان سلجوقی کے زمانے مین شیعون اور اشعریون پر مدت تک۔ مساجد مین سر منبر لعنت پڑھی جاتی تھی،[۱] نظام الملک نے اشاعرہ کی لعنت تو موقوف کرادی لیکن شیعہ بیچارے اُسی طرح ہدف لعن رہے۔

امام ابوالقاسم قشیری کے فرزند ابو نصر عبدالرحیم بہت بڑے مشہور واعظ تھے، علامۂ ابواسحاق شیرازی اُنکے وعظ مین شریک ہوتے تھے اور علماے بغداد کا اتفاق تھا کہ ہمنے اِس رتبہ کا شخص نہین دیکھا۔ وہ اپنے وعظون مین ہمیشہ حنابلہ کو بُرا بھلا کہتے تھے یہان تک کہ سخت خونریزی ہوئی اور بہت سے لوگ جان سے مارے گئے[۲]۔

اعتقادات کے لحاظ سے اسلامی ممالک کی تقسیم

ان فرقون نے بڑھتے بڑھتے حکومت وسلطنت پر قبضہ کر لیا تھا۔ اندلس مین جیسا کہ ابن خلدون نے تصریح کی ہی، اعتقادات کے لحاظ سے حنبلیہ مذہب سلطنت کا مذہب تھا، چنانچہ خلفاے ملثمین جو اس زمانے مین حکمران تھے یہی مذہب رکھتے تھے، باطنیہ نے مصر پر قبضہ کیا تھا اور اشعری مذہب، تمام خراسان وعراق کا شاہی مذہب بن گیا تھا، حکومت کے رعب سے تقلید کو اور زیادہ قوت ہوگئی تھی اور کوئی شخص مخالفت کی جرأت نہین کرسکتا تھا اشاعرہ کی عملداری مین، دوسرے

[۱] ابن خلکان تذکرۂ عمید کندری۔ [۲] ابن خلکان ذکر عبدالکریم ابوالقاسم قشیری۔

فرقون کے لوگ اگرچہ ناپید نہین ہو گئے تھے لیکن نہایت گمنامی اور زاویہ نشینی کی حالت مین زندگی بسر کرتے تھے، علامہ ابن اثیر نے ۳۸۴ ہجری کے واقعات مین لکھا ہی کہ اس سال محمد بن احمد نے قضا کی جو ایمۂ معتزلہ سے تھا اور معتزلی ہونے کی وجہ سے پورے پچاس برس تک اپنے گھر سے باہر نہ نکل سکا" امام ابوالحسن اشعری نے جو مجموعۂ عقائد طیار کیا تھا، اُس سے ایک ذرہ بھی انحراف جرم خیال کیا جاتا تھا۔ علامہ ابن السبکی نے طبقات الشافعیہ، امام غزالی کے حال مین لکھا ہی والقومُ اعنے الاشاعرة لاسیّما المغاربة منهم یستصعبون هٰذا الصنع ولا یرون مخالفة ابی الحسن فی نقیرٍ ولا قطمیرٍ۔ خود امام غزالی، تفرقہ بین الاسلام والزندقہ مین احیاء العلوم کے مخالفین کی نسبت لکھتے ہین کہ "یہ لوگ، اشعری کے عقیدے سے بال برابر بھی ہٹنا کفر خیال کرتے ہین"

امام صاحب، کی ابتدائی نشو و نما، اشعری فرقہ کی حیثیت سے ہوئی، تعلیم و تربیت کا کمال امام الحرمین کی صحبت مین ہوا جو اُس زمانے مین فرقۂ اشعریہ کے رئیس اور پیشوائے کُل تھے، درباری تعلق نظام الملک سے پیدا ہوا جو اشاعرہ کا بہت بڑا حامی اور ہیرو تھا۔ اُنکے پیر طریقت بھی غالباً اشعری ہی تھے، غرض، خاندان کا اثر۔ اساتذہ کی تعلیم۔ سوسائٹی کا دباؤ۔ دربار کا تعلق جو چیز تھی اسکی مقتضی تھی کہ امام صاحب کو، ویسا ہی بنا دے جیسے اور اُن کے ہمعصر تھے، خصوصاً اس وجہ سے کہ انکی تعلیم قدیم طریقے کے موافق کامل ہو چکی تھی، لیکن اُنکی مجددانہ طبیعت نے اِن سب

بندشون کو توڑا اور اُن کو ہدایت کی کہ اِستفتِ قلبك چنانچہ منقذمن الضلال مین خود لکھتے ہین۔

حتیٰ انحلّت عنّی رابطۃُ التقلیدِ فتحرّك باطِنی الی طلبِ حقیقۃِ الفطرۃ الاصلیۃِ	یہان تک کہ تقلید کی بندش ٹوٹ گئی۔ اور طبیعت کو تلاش ہوئی کہ فطرتِ اصلی کی حقیقت کیا ہی؟

امام صاحب کا تقلید کو چھوڑنا

تقلید کا پردہ آنکھون سے اُٹھا تو نظر آیا کہ اسلامی عقائد۔ اسلامی اخلاق۔ اسلامی علوم۔ اسلامی اصول حکومت، ایک چیز بھی اُس حالت پر نہین جو قرون اولیٰ مین تھی۔ زیادہ افسوسناک بات یہ تھی کہ اِن تمام چیزون کو رسم و رواج نے جس قالب مین بدل دیا تھا وہ مذہبی قالب خیال کیا جاتا تھا اور اسلیے اُنکی اصلاح مین مخالفت کا سخت اندیشہ تھا، تاہم امام صاحب بلاخوف لومۃ لائم، نہایت آزادی اور دلیری سے عام اصلاح پر کمربستہ ہوئے۔

عقائد کی اصلاح

عقائد کی اصلاح

عقائد کے متعلق امام صاحب نے بہت سی کتابین لکھین جنکا ذکر علم کلام کے ریویو مین گذرچکا اور اِس موقع پر اس سے بحث مقصود نہین۔ یہان دوسری حیثیت سے ہم اسکے متعلق بحث کرنی چاہتے ہین۔ عقائد کے متعلق۔ سب سے پہلے امام صاحب نے یہ تفریق کی کہ وہ خاص عقائد کس قدر ہین جن پر کفر و اسلام اور حق و باطل کا مدار ہی، خدا کی صفات کا عین ماہیت یا خارج ماہیت ہونا۔ قرآن مجید کا مخلوق وغیر مخلوق ہونا۔ خدا کا قیامت مین مرئی ہونا یا نہونا۔ وجوب عدل۔ تاویل نصوص۔ جبر و قدر وغیرہ وغیرہ

جن عقائد پر کفر و اسلام کا مدار ہی اُنکی تشریح

یہ تمام مسائل - لوگون نے اصولِ اسلام مین داخل کر لیے تھے - یعنے ان مسائل کے متعلق جس فرقے نے جو رائے قائم کی تھی اُسکو وہ کفر و اسلام کی حد فاصل قرار دیتا تھا - محدثین علانیہ نہایت اصرار سے کہتے تھے کہ جو شخص یہ کہے کہ "قرآن مجید قدیم نہین" وہ کافر ہی - اسی طرح اشاعرہ، معتزلہ کو، معتزلہ - اشاعرہ کو انھی مسائل کی بنا پر کافر کہتے تھے - امام صاحب نے خود بھی ان تمام مسائل مین ایک خاص پہلو اختیار کیا - لیکن یہ ظاہر کر دیا کہ یہ مسائل - کفر و اسلام کی معیار نہین - قدریہ اور جبریہ کو عام طور پر مجوسی جہنمی - اور ناری کہا جاتا تھا - امام صاحب نے اپنے رسالہ املا فی مشکلات الاحیا مین صاف تصریح کی کہ وہ دائرہ اسلام سے خارج نہین مشکلات الاحیاء مین نہایت تفصیل اور قوت استدلال کے ساتھ جہان اس مسألے کو طے کیا ہی اخیر مین لکھتے ہین -

فَاِن قُلتَ وَاینَ انتَ مِن تکفیرِ کثیرٍ من النّاسِ و الحدیث لجمیع اَھلِ البدع عامّۃً وخاصّۃً وقولِ النبیّ صلّی اللّٰہ علیہِ وسلّمَ فِی القدریّۃِ انّھم مجوسُ ھٰذہِ الاُمّۃِ الی اٰخرہ -

اگر تم کہو کہ یہ بھی خبر ہی؟ کہ ان لوگون کو اکثرون نے کافر کہا ہی اور اہل بدعت کی شان مین خاص و عام دونون طرح کی حدیثین موجود ہین اور قدریہ کے حق مین تو یہ خاص حدیث موجود ہی کہ "وہ اس امت کے مجوسی ہین"

فَاعلم انہ وان کان کفّرھم کثیرٌ من العُلماءِ فقد ابقیٰ علیھم دینھم وتردد فیھم کثیرٌ او اکثرھم وکُلّ فریق منھم

تو تمکو جاننا چاہیے کہ گو ان لوگون کو اکثرون نے کافر کہا ہی لیکن جن لوگون نے انکو مسلمان قرار دیا - یا جن لوگون کو اُنکے اسلام اور کفر مین تردد ہی انکی تعداد بھی کچھ کم نہین - بلکہ کافر کہنے والون سے زیادہ ہی - اور یہ دونون

فی مقابلۃ من خالفہ فلیقع التحاکم عند العالم الاکبر۔	ایک دوسرے کے فریق مقابل ہین، انکا فیصلہ اُس حاکم کے دربار مین ہوگا جو سب سے بڑا عالم و دانا ہی۔

تکفرین کا بڑا استدلال یہ تھا کہ حدیث مین آیا ہی کہ میری امت مین ۷۳ فرقے ہوجائین گے جنمین سے ایک ناجی ہوگا باقی سب دوزخی، امام صاحب اس حدیث کو اپنے رسالہ تفرقہ مین نقل کر کے لکھتے ہین۔

ان الحدیث الاول صحیح ولکن لیس المعنی انھم کفار مخلدون بل انھم یدخلون النار و یعرضون علیھا ویترکون فیھا بقدر معاصیھم	پہلی حدیث صحیح ہی لیکن اسکے یہ معنی نہین کہ وہ لوگ کافر ہین اور ہمیشہ دوزخ مین رہینگے بلکہ اسکے یہ معنی ہین کہ وہ دوزخ مین جائینگے اور دوزخ پر پیش کیے جائین گے اور بقدر اپنے گناہون کے اُسمین رہین گے

تکفیر کی جو کی غلطی کا اظہار

ان فرقون مین جس بنا پر ایک دوسرے کی تکفیر اور تفسیق کرتا تھا۔ وہ در اصل تاویل نصوص کا مسئلہ تھا، حنابلہ کا مذہب تھا کہ کسی لفظ کی تاویل نہین کرنی چاہیے بلکہ ہر لفظ کے عام ظاہری معنے مراد لینے چاہئین۔ اس بنا پر وہ تاویل کرنے والون کو گمراہ اور بعض حالت مین کافر سمجھتے تھے۔ اشاعرہ نے تاویل کو کسی قدر وسعت دی تھی، لیکن جس قدر خود وسعت دے چکے تھے اُس سے ذرہ بھر تجاوز کو، کفر اور ارتداد سمجھتے تھے، اور اُسی بنا پر معتزلہ کو کافر یا فاسق و مبتدع کہتے تھے۔

چونکہ یہی مسئلہ تمام ہنگامون کی بنیاد تھا۔ امام صاحب نے اس مسئلے پر نہایت تفصیل سے گفتگو کی، اور اسپر ایک خاص رسالہ التفرقہ بین الاسلام والزندقہ لکھا، اس رسالے مین امام صاحب نے یہ ثابت کیا کہ تاویل سے کسی فرقے کو چارہ نہین

حنابلہ جو تاویل کے بالکل منکر ہین اُنکو بھی تین حدیثون مین تاویل کرنی پڑی جنمین سے ایک یہ ہی کہ ''حجر اسود، خدا کا ہات ہی''۔

اور جب ہر فرقے کو تاویل کی ضرورت پڑتی ہی تو تاویل کو عموماً کفر نہین کہ سکتے۔

تاویل کا اصول

اشاعرہ نے تاویل کا اصول یہ قرار دیا تھا کہ جس جگہ دلیل قطعی سے ثابت ہو کہ حقیقی معنی مراد نہین ہو سکتے وہان تاویل کیجا سکتی ہی۔ اس بنا پر وہ اپنے مخالفین کو مبتدع اور کافر کہتے تھے، امام صاحب نے اِس غلطی پر مطلع کیا کہ دلیل قطعی کا فیصلہ کیونکر ہو، ایک شخص جس چیز کو دلیل قطعی سمجھتا ہی، دوسرا نہین سمجھتا ہی۔ مثلاً اشاعرہ کے نزدیک اِس بات پر دلیل قطعی قائم ہی کہ خدا کسی جہت اور مقام کے ساتھ مخصوص نہین ہو سکتا، اور اِس بنا پر وہ حنابلہ کو گمراہ قرار دیتے ہین لیکن حنابلہ کے نزدیک اشاعرہ جو دلیل اپنے دعوے پر قائم کرتے ہین وہ قطعی نہین۔

تاویل کے متعلق امام صاحب نے اور بہت سے نکتے بیان کیے جنکو ہم اس کتاب کے حصۂ کلام مین نقل کر چکے ہین، اُن صفحون کو ایک بار اور پڑھنا چاہیے۔

تکفیر کا ایک بڑا سبب تواتر کا انکار خیال کیا جاتا تھا۔ یعنے یہ کہ فلان مسئلہ چونکہ روایات متواترہ سے ثابت ہو چکا ہی، اسلیے اسکا انکار کفر ہی۔ امام صاحب نے اس عقدہ کو اسطرح حل کیا کہ ''بے شبہہ تواتر کا انکار کفر ہی لیکن تواتر کا ثابت ہونا نہایت مشکل ہی۔ قرآن مجید کے سوا کسی چیز کا تواتر سے ثابت ہونا نہایت مشتبہ ہی۔ ممکن ہی کہ ایک گروہ کثیر ایک روایت پر متفق ہو جائے اور وہ درحقیقت صحیح نہو، مثلاً حضرت علی کی خلافت بلا فصل کو

شیعون کا تمام گروہ جو لاکھون اور کرورون سے متجاوز ہی بتواتر بیان کرتا ہی۔ حالانکہ درحقیقت وہ متواتر نہین"

تکفیر کا ایک اور بڑا ذریعہ اجماع کا انکار کرنا قرار دیا جاتا تھا۔ یعنی یہ کہا جاتا کہ فلان مسئلے پر چونکہ اجماع ہوچکا ہی اسلیے اسکا منکر کافر یا کم از کم فاسق و گمراہ ہی"

امام صاحب نے بتایا کہ اجماع کا ثابت ہونا تواتر سے بھی زیادہ مشکل ہی کیونکہ اجماع کے یہ معنی ہین کہ تمام اہل حل و عقد ایک امر پر متفق ہوجائین، اور ایک مدت تک اس اتفاق پر قائم رہین۔ بعضون کے نزدیک یہ اتفاق عصر اول کے گذر جانے تک قائم رہنا چاہیے۔ فرض کرو کہ ایسا اجماع ہوا بھی تو یہ کیونکر ثابت ہو کہ جو شخص اس مسئلے کا منکر ہی اُسکو بھی اس اجماع کا یقینی علم ہی، یہ بھی فرض کرو کہ علم بھی ہی لیکن جب عین اجماع کے وقت، اجماع سے مخالفت کرنی جائز تھی تو اب کیون جائز نہو"

ایک بڑی غلطی یہ تھی کہ ہر قسم کے مسائل پر بلا امتیاز کفر و فسق کا حکم نافذ کیا جاتا تھا۔ امام صاحب نے بتایا کہ "گو ایک مسئلہ سرتاپا غلط ہو، لیکن اگر وہ اصول دین سے نہین ہی تو اُسپر مواخذہ نہین ہوسکتا۔ مثلاً شیعہ کہتے ہین کہ امام مہدی۔ سامرہ کے سرداب مین مخفی ہین۔ یہ واقعہ گو غلط ہو لیکن اسکو اصول دین سے کچھ تعلق نہین۔ اسلیے اگر کوئی شخص اسکا قائل ہو تو اسکو گمراہ نہین کہہ سکتے، یا مثلاً بعض صوفیہ کہتے ہین کہ قرآن مجید مین جو مذکور ہی کہ حضرت ابراہیم نے چاند اور سورج کو پہلے خدا کہا تھا اس سے چاند

اور سورج مراد نہین بلکہ انوار الٰہی مراد ہین، تو اِس بنا پر، اُن صوفیہ کو مبتدع اور گمراہ نہین کہہ سکتے[1]"

غرض تکفیر کی جو جو وجہین لوگون نے قائم کی تھین، امام صاحب نے سبکو رد کیا، اور قطعی دلائل سے ثابت کیا کہ تمام کلمہ گو مسلمان ہین، اور اسلامی حیثیت سے بھائی بھائی ہین، آپس مین جو اختلافات ہین، وہ اصل اسلام سے تعلق نہین رکھتے بلکہ اجتہادی اور فروعی باتین ہین جنکی حد اِس سے آگے نہین بڑھتی کہ انمین سے ایک صحیح ہو اور دوسری غلط۔

امام صاحب نے یہ فیاضی اپنے ہم مذہبون پر محدود نہین رکھی بلکہ اُنکی راے مین بجز اُن کفار کے جنکے سامنے اسلام کی حقیقت پورے طور پر ظاہر کردیجائے اور پھر وہ ایمان نہ لائین۔ باقی سب مجبور و معذور ہین۔ چنانچہ رسالۂ تفرقہ مین لکھتے ہین،

بل اقول اکثر نصاری الروم والترک فی هٰذا الزمان تشملهم الرحمة ان شاء الله تعالیٰ الخ[2]	بلکہ مین کہتا ہون کہ اکثر نصاری روم اور ترک جو ہمارے زمانے مین ہین اُنکو رحمت الٰہی انشاءاللہ شامل ہوگی۔

امام صاحب کی اس فیاض طبعی پر اگرچہ ابتدا مین بہت مخالفت ہوئی لیکن بالآخر یہ علم کلام کا مسئلہ مسلمہ بن گیا کہ اہل قبلہ جس قدر ہین سب مسلمان ہین، چنانچہ علم کلام کی تمام کتابون کا خاتمہ اِسی مسئلے پر ہوتا ہے۔

علمی طور پر امام صاحب کی کوشش کا جو اثر ہوا وہ یہ تھا کہ اشعری حنابلہ جو آپس مین

[1] یہ تمام مباحث۔ امام صاحب نے التفرقہ مین لکھے ہین۔ [2] صفحہ ۷۵ مطبوعۂ مصر۔

ضدِ یک دگر تھے، اور جنمین اختلافِ عقائد کی بنا پر بارہا خونریزیان ہو چکی تھین، رفتہ رفتہ اُنکا اختلاف کم ہوتا گیا یہان تک کہ بجز بعض مستثنیات کے اشاعرہ اور حنابلہ عموماً شیر و شکر ہو گئے۔

دار الخلافت بغداد کے سنی و شیعہ مین بھی ۵۰۲ہجری مین صلح ہو گئی اور وہ خونریزیان جنکی بدولت بغداد کے محلے کے محلے برباد ہو گئے تھے، دفعۃً رُک گئین۔

اسی سلسلے مین، امام صاحب نے اُس طریقۂ بحث کی اصلاح پر توجہ کی جو ایک مدت سے چلا آتا تھا۔

مناظرہ و مباحثہ کا طریقہ تشحیذ ذہن اور تحقیق مسائل کے لیے نہایت مفید طریقہ ہے، لیکن مسلمانون مین مذہبی مناظرہ کا جو طریقہ قائم ہو گیا تھا وہ نہایت نامناسب تھا، فریق مقابل کی نسبت عموماً لعن و طعن اور سب و دشنام کے الفاظ استعمال کیے جاتے تھے اور سیدھی سی بات بھی کہنی چاہتے تھے تو نہایت سخت کلامی اور درشتی کے لہجے مین کہتے تھے جسکا یہ اثر ہوتا تھا کہ مخالف کو بجاے اِسکے کہ ہدایت ہو۔ اُلٹی اور عداوت پیدا ہوتی تھی، اسلامی فرقون مین جو عداوت۔ کینہ پروری۔ بغض و عناد۔ روز بروز ترقی کرتا جاتا تھا۔ اسکی وجہ زیادہ اسی طریقۂ مناظرہ کا رواج تھا۔

اِس بنا پر امام صاحب نے اس نامناسب رواج کی نہایت سختی سے مخالفت کی، احیاء العلوم مین مختلف مقامات پر اسکی بُرائیان بیان کین، ایک موقع پر لکھتے ہین۔

فانّهم مبالغون فی التعصب للحق وینظرون
الی المخالفین بعین الازدراء والاستحقار
ولو جاؤا من جانب اللطف والرحمة والنصح
فی الخلوة لا فی معرض التعصب والتحقیر
لانجحوا فیه ولکن لمّا کان الجاه لا یقوم
الّا بالاستتباع ولا یستمیل الاتباع
مثل التعصب واللعن والشتم للخصوم
اتّخذوا التعصب عادتهم والتهم وسمّوه
ذبّاً عن الدین ونضالاً عن المسلمین
وفیه علی التحقیق هلاک الخلق

علما نہایت سخت تعصب ظاہر کرتے ہین اور اپنے مخالفین کو
حقارت اور توہین کی نظر سے دیکھتے ہین۔ اگر یہ لوگ مخالفون
کے مقابلے مین نرمی ملائمت، اور لطف سے کام لیتے اور
تنہائی مین خیر خواہی کے طور پر سمجھاتے تو کامیاب
ہوتے، لیکن چونکہ شان و شوکت کے لیے
جماعت بندی ضرور ہی۔ اور جماعت بندی کے لیے
مذہب کا جوش ظاہر کرنا۔ اور مخالفین مذہب کو برا
بھلا کہنا، ضرور ہی اسلیے اِن علما نے تعصب کو اپنا آلہ
بنا لیا ہی، اور اسکا نام حمایت مذہب اور مدافعت عن الاسلام
رکھا ہی حالانکہ درحقیقت یہ خلق کو تباہ کرتا ہی۔

جن مسائل کا اثر دماغی اور تمدنی ترقی پر پڑتا تھا اُنکی اصلاح

جو عقائد ذاتیات اسلام مین داخل نہ تھے اُن پر امام صاحب نے اگرچہ اثباتاً یا نفیاً
چندان زور نہین دیا لیکن اِن مین سے جن چیزون کا اثر انسان کی عام علمی۔ دماغی۔ اور
تمدنی طریقے پر پڑتا تھا اُنکے متعلق ضروری اصلاحین کین جنکی تفصیل یہ ہی۔

ا۔ عام یہ خیال پیدا ہو گیا تھا کہ مذہب مین عقل کو دخل نہین، اور علوم عقلیہ
و نقلیہ کا ساتھ نبھ نہین سکتا۔ امام صاحب نے اِس خیال کو نہایت زور کے ساتھ رد کیا
احیاء العلوم مین لکھتے ہین[1]۔

[1] کتاب مذکور بیان حال القلب، بالاضافة الی اقسام العلوم۔

وظنّ من ظنّ انّ العلوم العقليّة مناقضة للعلوم الشرعيّة وانّ الجمع بينهما غیر ممکن وهو ظنّ صادر عن عمی فی عین البصيرة نعوذ بالله منه بل هذا القائل ربّما تناقض عنده بعض العلوم الشرعيّة لبعض فيعجز عن الجمع بينهما فيظنّ انّه تناقض فی الدّین

بعض لوگون کا خیال ہی کہ علوم عقلیہ اور علوم شرعیہ مین تناقض ہی اور دونون کو جمع کرنا محال ہی لیکن یہ خیال کور فہمی کی وجہ سے پیدا ہوتا ہی نعوذ باللہ منہ۔ اس خیال کے آدمی کو خود علوم شرعیہ مین جہان بظاہر تناقض نظر آئے گا اور وہ اسکی توجیہ نہ کر سکے گا تو سمجھے گا کہ مذہب کی باتون مین تناقض پایا جاتا ہی۔

عقل ونقل کی تطبیق

اسی باب مین اِس عبارت سے پہلے لکھتے ہین۔

فالدّاعی الی محض التّقلید مع عزل العقل بالکلیّة جاهلٌ۔ والمکتفی بمجرّد العقل عن انوار القراٰن والسّنّة مغرورٌ فایّاک ان تکون من احد الفریقین وکن جامعاً بین الاصلین فانّ العلوم العقلیّة کالاغذیة والعلوم الشّرعیّة کالادویة

جو شخص عقل کو بالکل معزول کر کے محض تقلید کی طرف لوگون کو بلاتا ہی وہ جاہل ہی، اور جو شخص صرف عقل پر بھروسا کر کے، قرآن وحدیث سے بے پروا بنتا ہی وہ مغرور ہی، خبردار! تم انہین سے ایک فریق نہ بنجانا تم کو دونون کا جامع ہونا چاہیے، کیونکہ علوم عقلیہ غذا کی طرح ہین، اور علوم شرعیہ دوا کی طرح۔

۲۔ اشاعرہ نے بعض اصول ایسے قائم کیے تھے جن سے، علوم وفنون اور حکمت، سب بیکار ہوئے جاتے تھے مثلاً یہ کہ اسباب ومسببات کا کوئی سلسلہ نہین ہی۔ کسی چیز مین کوئی اثر اور خاصہ نہین۔ واقعات عالم مین کوئی ترتیب اور

اسباب وعلل کا سلسلہ

انتظام نہین ہی" یہ اصول اگر ایک لحظہ کے لیے بھی تسلیم کر لیے جائین تو تمام علوم دفنون-تحقیقات وتدقیقات، بلکہ ہر قسم کی علمی ترقیون کا خاتمہ ہو جائے اسلیے امام صاحب نے اس اصول کو نہایت زور وشور سے باطل کیا، چنانچہ اِسکا بیان علم کلام کے حصے مین گذر چکا-

عذاب وثواب کی حقیقت

۳- عذاب وثواب کی نسبت، اشاعرہ کا عام اعتقاد تھا کہ وطاعت ومعصیت کا نتیجہ نہین ہی- بلکہ خدا جسکو چاہتا ہی بخش دیتا ہی جسکو چاہتا ہی عذاب دیتا ہی- بہت سے لوگ جو سخت گناہون کے مرتکب ہین، جوش کرم کی وجہ سے بخش دیے جائینگے، اور بہت سے بیگناہ، بے وجہ معرض عتاب مین آجائین گے- یہ خیال چونکہ بظاہر انسان کی بیچارگی وعاجزی، اور خدا کی عظمت وجلال کی تصویر کھینچنے کے لیے مؤثر تھا نہایت مقبول ہو گیا تھا اور اسکا انکار کرنا، اہل سنت وجماعت کے فرقے سے خارج ہونے کی علامت، خیال کیا جاتا تھا، تاہم امام صاحب نے اِسکی مخالفت کی، احیاء العلوم باب توبہ، اقسام گناہ مین لکھتے ہین-

"بے شبہہ ہمکو یہ ماننا ضرور ہی کہ گنہگار معاف کیا جا سکتا ہی، گو اُسکے گناہ بہت ہون، اور مطیع، پر عتاب ہو سکتا ہی گو اُسنے بہت ظاہری عبادتین کی ہون، کیونکہ اصلی چیز تقوی ہی، اور تقوے دل سے متعلق ہی- اور دل کا حال خود اپنے آپ کو نہین معلوم ہوتا دوسرون کا کیا ذکر ہی-

"لیکن ارباب کشف کو یہ بات معلوم ہو گئی ہی کہ عفو جب ہی ہوتا ہی جب عفو کی

کوئی مخفی وجہ موجود ہوتی ہی اور غضب اُسی وقت ہوتا ہی جب کوئی اندرونی سبب موجود ہوتا ہی، کیونکہ اگر ایسا نہو تو عفو و غضب، کو اعمال کی جزا کہنا غلط ہوگا، اور جزا نہوگی تو عدل نہوگا، اور عدل نہوگا تو خدا کے یہ اقوال صحیح نہونگے کہ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ ٥ اِنَّ اللهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ حالانکہ یہ بالکل سچ ہین کیونکہ انسان کو صرف اپنی کوشش کا نتیجہ ملتا ہی، اور یہ مسئلہ اربابِ کشف پر اسطرح کھل گیا ہی کہ آنکھ سے دیکھنے سے بڑھکر ہی"

الٰہیات اور معاد مین جسمانیت کا غلبہ

۴ - باطنیہ کی مخالفت، اور عوام کی استمالت و ہمزبانی کی وجہ سے الٰہیات اور معاد مین جسمانیت کا پہلو اس قدر غالب ہوگیا تھا کہ روحانیت کا نام و نشان نہین رہا تھا، مثلاً لوح محفوظ کے یہ معنے قرار دیے جاتے تھے کہ سونے یا چاندی کا بہت بڑا تختہ ہی جسپر تمام واقعاتِ عالم نہایت جلی اور عمدہ خط مین لکھے ہوئے ہین، اسی طرح اور تمام روحانیات کو شارع نے جن تمثیلی پیرایون مین ادا کیا تھا اُسکو محض جسمانی قرار دیا جاتا تھا، امام صاحب نے متعدد کتابون مین، اور خصوصاً جواہر القرآن مین نہایت تفصیل سے اُسپر بحث کی، مضنون صغیر مین لوح و قلم کے متعلق جہان بحث کی ہی اخیر مین لکھتے ہین -

فَلَا يَبْعُدُ اَنْ يَكُوْنَ قَلَمُ اللهِ تَعَالٰى وَلَوْحُهُ لَائِقًا بِاِصْبَعِهٖ وَيَدِهٖ وَكُلُّ ذٰلِكَ عَلٰى مَا يَلِيْقُ بِذَاتِهٖ وَاِلٰهِيَّتِهٖ تَقَدَّسَ عَنْ حَقِيْقَةِ الْجِسْمِيَّةِ بَلْ	تو بعید نہین کہ خدا کا قلم - اور لوح بھی ویسا ہی ہو جیسے اسکے ہات اور انگلیان ہین، اور یہ سب اُسکی ذات اور اُسکی الٰہیۃ کی شان کے مواقق ہین، کیونکہ خدا جسمانیت سے

جُملتُها جواهِرُ روحانیّۃٌ۔	پاک ہی بلکہ یہ سب چیزین جواہر روحانی ہین۔

احیاء العلوم باب التوبہ کیفیۃ توزع الدرجات مین لکھتے ہین "وکذالکَ قد یرِدُ فی امرالاٰخرۃ ضربُ امثلۃٍ یُکذّبُ بِھا المُلحِدُ لجمُودِ نظرہٖ علےٰ ظاھِرِالمِثالِ وتناقُضِہٖ عندہٗ کقولہٖ صلے اللہ علیہ وسلم یوتیٰ بالموتِ یوم القیٰمۃ فی صُورۃ کبش فیذبح۔"

یعنے قیامت کے باب مین اکثر باتین بطور تمثیل کے آئی ہین جن سے ملحد آدمی۔ اسوجہ سے انکار کرتا ہی کہ وہ ظاہری معنون پر انکو محمول کرتا ہی۔ مثلاً آنحضرت کا یہ قول کہ قیامت مین۔ موت ایک مینڈھے کی شکل مین لائی جائیگی اور ذبح کردیجائیگی۔

اس مضمون کو امام صاحب نے اس کثرت سے اپنی تصنیفات مین لکھا ہی کہ انکا انتخاب بھی یہان درج نہین کیا جاسکتا۔ ناظرین کو جواہر القرآن، معارج القدس، مضنون کبیر وصغیر کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ اس موقع پر یہ ظاہر کرنا بھی ضرور ہی کہ باوجود اسکے امام صاحب کی یہ ہمیشہ رائے رہی کہ عوام کے سامنے اِن روحانیات کو جسمانی ہی پیرایہ مین ظاہر کرنا چاہیے کیونکہ وہ روحانیت کا تصور نہین کرسکتے، اور اسلیے اُنکے سامنے کسی شی کو روحانی کہنا۔ گویا اسکا انکار کرنا ہی۔

۵۔ مذہب کی غرض وغایت، لوگون نے صرف۔ بہشت کے لذائذ او حظوظ قرار دیے تھے۔

مذہب کی غرض وغایت

امام صاحب نے نہایت زور سے اِس بات پر توجہ دلائی کہ یہ چیزین انسان کا مقصدِ اعلیٰ نہین ہوسکتین۔ احیاء العلوم باب التوبہ۔ کیفیۃ توزع الدرجات مین جہان

عارفان الٰہی کا درجہ بیان کیا ہی، لکھتے ہین۔

وَاَمَّا الحورُ والقصور والفاکھۃُ واللبن وَالعسلُ وَالخمرُ والحُلی والاَساوِرُ فانّھم لا یحرصُون علیھا ولو اُعطوھا لم ینتفعُوا بھا ولا یطلُبون الّا لذّۃ النظر اِلٰی وجہ اللہ تعالی الکریم۔	باقی حور۔ قصور۔ میوے۔ دودھ۔ شہد۔ شراب۔ زیور اور کنگن، تو وہ لوگ ان چیزون کی خواہش نکرین گے۔ اور انکو اگر یہ چیزین دیجائینگی تو اسپر قناعت نہ کرین گے، انکا مقصد صرف دیدار الٰہی ہو گا۔

تعلیم کی اصلاح

قوم کی مذہبی۔ اخلاقی۔ تمدنی، ترقی اور تہذیب کا مدار، تعلیم اور طرز تعلیم پر ہی، تعلیم درحقیقت قوم کا مایۂ خمیر ہی، یعنے قوم کا بننا بگڑنا تعلیم ہی کے بننے بگڑنے پر موقوف ہی، اسلام مین اگرچہ ایک مدت سے تعلیم کا رواج عام ہو چکا تھا، اور امام صاحب کا زمانہ تعلیم کے اوج شباب کا زمانہ تھا۔ لیکن طرز تعلیم مین بہت سی ایسی بے اعتدالیان پیدا ہو گئی تھین جنکا اثر مذہب، اخلاق، اور تمدن، سب پر پڑتا تھا۔

ا۔ سب سے بڑا خلط مبحث یہ تھا کہ مذہبی، اور غیر مذہبی علوم آپس مین مختلط ہو گئے تھے، یعنے جو علوم، درحقیقت مذہبی نہ تھے، وہ مذہبی علوم خیال کیے جانے لگے تھے، اور اسی حیثیت سے انکی تعلیم دیجاتی تھی، اور اس سے دو قسم کے سخت ضرر پیدا ہو گئے تھے۔

(۱) چونکہ ان علوم کو مذہبی عظمت دیگئی تھی اسلیے انکی طرف اس قدر اعتنا ہو گیا تھا

اور انکی تعلیم مین اِس قدر زیادہ وقت صرف کیا جاتا تھا کہ دوسرے ضروری علوم کی طرف بے التفاتی ہوگئی تھی، یا اُنکے لیے سرے سے وقت نہین ملتا تھا۔

۲۔ بہت بڑا ضرر یہ تھا کہ یہ علوم، چونکہ مذہبی حیثیت سے حاصل کیے جاتے تھے اِسلیے اُنکے مسائل مین جو اختلاف و نزاع پیدا ہوتی تھی، وہ مذہبی رنگ پکڑ لیتی تھی، اور اِسلیے اختلاف و نزاع کو زیادہ قوت ہوتی جاتی تھی اور فریقین مین اِس قسم کا بغض و عناد نفاق و شدائد پیدا ہوتا جاتا تھا، جو مذہبی اختلافات کا خاصہ ہے، علما کے گروہ مین ایک مدت سے جو اختلافات، اور اُن اختلافات کی وجہ سے تکفیر و تفسیق، سب و لعن، جنگ و جدل کا دستور چلا آتا ہے وہ اسی غلطی کا نتیجہ ہے۔ ادب۔ منطق۔ نحو۔ ریاضی وغیرہ کے مسائل کے متعلق علما مین جب بحث و مناظرہ کی وجہ سے رد و قدح کی نوبت آتی ہے، تو تکفیر اور تفسیق سے کبھی کام نہین لیا جاتا، لیکن فقہا و متکلمین مین جزئیاتِ مسائل پر بحث چھڑ جاتی ہے تو کم سے کم تفسیق، ورنہ تکفیر کے بغیر تسلی نہین ہوتی۔

۳۔ جو علوم درس مین داخل تھے، اُن مین ترجیح و مساوات کا اندازہ صحیح نہین کیا گیا تھا، بعض علوم پر ضرورت سے زیادہ وقت صرف کیا جاتا تھا اور بعض پر قدر ضرورت سے بھی کم توجہ کی جاتی تھی۔

۴۔ عقلی، اور صنعتی علوم، یعنی طب و صنعت وغیرہ بالکل درس مین داخل نہ تھے۔

۵۔ علم اخلاق بھی درس مین داخل نہ تھا۔

امام صاحب نے ان تمام غلطیون کی اصلاح کی۔

احیاء العلوم کے دیباچہ مین اس بحث پر ایک نہایت مفصل اور مدلل مضمون لکھا ہی جسکی سُرخی یہ ہی۔

الباب الثانی فی العلم المحمود والمذموم واقسامهما واحکامهما وفیه بیان ما هو فرض عین وما هو فرض کفایة وبیان ان موقع الکلام والفقه من علم الدین الی ای حد هو

دوسرا باب اس بیان مین ہی کہ علم محمود کونسا ہی اور مذموم کون، اور یہ کہ اُنکے احکام اور اقسام کیا ہین، اور یہ کہ اُنمین کون سا فرض عین ہی، اور کونسا فرض کفایہ اور یہ کہ علم دین مین فقہ اور کلام کا کیا درجہ ہی۔

اس مضمون مین نہایت تدقیق سے علوم شرعیہ وغیر شرعیہ۔ محمودہ۔ وغیر محمودہ مین تفریق کی ہی، علوم شرعیہ کی چار قسمین قرار دی ہین۔ اصُول۔ فروع۔ مقدمات یعنی نحو ولغۃ۔ متممات یعنی فن قرات وتفسیر، پھر فروع کی دو قسمین کی ہین اور پہلی قسم کی نسبت لکھا ہی۔

احدهما یتعلق بمصالح الدنیا ویحویه کتب الفقه والمتکفل به الفقهاء وهم علماء الدنیا۔

انمین سے ایک دنیوی مصالح سے متعلق ہی۔ اور کتب فقہ اُن حاوی ہین اس فن کے متکفل فقہا ہین اور وہ علماے دنیا مین محسوب ہین۔

فقہ کو دنیوی علوم مین شمار کرنا چونکہ تعجب انگیز بات تھی، اسیلئے خود اعتراض کیا کہ

فان قلت لم الحقت الفقه بعلم الدنیا والحقت الفقهاء بعلماء الدنیا۔

اگر تم یہ کہو کہ فقہ کو آپ نے دنیاوی علوم مین کس لحاظ سے داخل کیا؟۔ اور فقہاء کو علماے دنیا۔ کیون قرار دیا؟۔

پھر نہایت تفصیل سے اس اعتراض کا جواب دیا ہی اور ثابت کیا ہی کہ فقہ درحقیقت دنیاوی علوم مین داخل ہی (ناظرین کو اصل کتاب کی طرف رجوع کرنا چاہیے)۔

اسی بحث مین ایک نہایت مفصل مضمون اس مسئلے پر لکھا ہی کہ علوم شرعیہ یعنی فقہ

توحید۔ تذکیر حکمت۔ علم کے جو معنی قرون اولیٰ مین تھے، وہ آجکل بدل دیے گئے ہین۔

فقہ کے متعلق لکھتے ہین کہ اسکے معنی قرون اولیٰ مین، تزکیۂ نفس۔ خوف عاقبت اور دنیا سے بے نیازی کے تھے، قرآن مجید مین یتفقھوا کا لفظ جو وارد ہی اُس سے یہی فقہ مراد ہی نہ کہ طلاق۔ عتاق۔ لعان۔ سلم اور اجارے کے مسائل۔ چنانچہ اسکی دلیل مین لکھتے ہین

فقہ مین زیادہ مصروفیت کا اثر

فذلك لا يحصل به انذار ولا تخويف بل التجرد له على الدوام يقسى القلب وينزع الخشية منه كما نشاهد الآن من المتجردين له	کیونکہ اس قسم کے مسائل سے تخویف اور ترہیب نہین حاصل ہوتی۔ بلکہ ان مسائل مین شب و روز مصروف رہنے سے دل سخت ہوجاتا ہی اور خوف جاتا رہتا ہی، چنانچہ جو لوگ اس شغل مین منہمک ہین انکی یہ کیفیت ہم اپنی آنکھون سے دیکھ رہے ہین۔

فقہ کے ایک خاص حصے کی نسبت جسکو فقہا کی اصطلاح مین **خلافیات** سے تعبیر کیا جاتا ہی لکھتے ہین۔

فقہی مناظرات سے احتراز

واما الخلافيات التي احدثت في هذه الاعصار المتاخرة فاياك ان تحوم حولها واجتنبها اجتناب السم القاتل	باقی خلافیات جو اخیر زمانے مین پیدا ہو گئے ہین تو خبردار! اُسکے پاس نہ پھٹکنا، اور اس سے اسطرح بچنا جس طرح زہر قاتل سے بچتے ہین۔

علم توحید یعنے علم کلام کے متعلق لکھتے ہین۔

قرون اولےٰ مین علم توحید کسکو کہتے تھے

قرون اولیٰ مین علم توحید جس چیز کا نام تھا، آجکل کے متکلمین کے خیال مین بھی نہین ہی، اور خیال مین ہو تو اُسپر عمل نہین کرسکتے۔ علم توحید کے معنی قرون اولیٰ مین۔ اِس اعتقاد رکھنے کے تھے کہ ”عالم کے تمام واقعات، صرف خدائے واحد سے وابستہ ہین،

اور اسباب اور وسائط محض بیکار ہین"۔ اس اعتقاد کا یہ نتیجہ ہی کہ غصہ و غضب کا مادہ انسان سی بالکل جدا ہو جائے اور کسی شخص سے اُسکو رنج و عداوت نہ رہے، توکل بھی اسی توحید کا نتیجہ ہی۔

"لیکن اب علم توحید ان باتون کا نام ہی، مجادلہ و مناظرہ کے قواعد کا جاننا۔ مخالف کے تناقض اور اختلاف کا تفحص کرنا۔ کثرت سے شبہے اور اعتراضات پیدا کرنا۔ الزامی جواب دینا وغیرہ وغیرہ۔ حالانکہ قرون اولیٰ مین ان چیزون کا نام ونشان بھی نہ تھا بلکہ وہ لوگ ان باتون کو نہایت ناپسند کرتے تھے۔ اور اس قسم کی بحث کرنیوالون پر سخت دارو گیر کرتے تھے"۔ اما صاحب کے خاص الفاظ یہ ہین۔

"اللفظُ الثّالِثُ **التوحید** وَقد جُعِلَ الآنَ عِبارۃً عن صناعۃِ الکلام ومعرفۃِ طریقِ المجادلۃِ والاحاطۃِ بطُرُقِ مُناقضاتِ الخصُومِ۔ والقُدرۃُ علی التّشدّقِ فیھا بتکثیر الاسئلۃِ واثارۃِ الشُّبھاتِ وتالیفِ الالزاماتِ"

مع ان جمیع ما ھو خاصۃ ھذہ الصّناعۃ لم یکن یُعرفُ منھا شئٌ فی العصر الاوّلِ بل کان یشتدُّ منھم النّکیرُ علی من کان یَفتحُ بابًا مّن الجدلِ۔

علوم کی تحصیل مین تناسب ملحوظ رکھنے کے لحاظ سے امام صاحب نے علوم کی دو قسمین قرار دین، فرض عین۔ فرض کفایہ۔ یہ امر ہمیشہ سے مسلم رہا ہی کہ علوم مین سے بعض ایسے ہین۔ جنکا حاصل کرنا ہر مسلمان پر فرض عین ہی، اور بعض ایسے جنکا حاصل کرنا، ہر شخص پر فرادیٰ فرادیٰ فرض نہین۔ بلکہ جماعت مین سے ایک آدمی بھی سیکھ لے

تو اورون کے سر سے وہ فرض اُتر جاتا ہی۔ لیکن اِن علوم کے تعیین مین اختلاف ہی۔ متکلمین کے نزدیک جس علم کا سیکھنا فرض عین ہی وہ علم کلام ہی۔ فقہا کے نزدیک فقہ۔ محدثین کے نزدیک حدیث۔ مفسرین کے نزدیک تفسیر۔

کس علم کا سیکھنا فرض عین ہی

امام صاحب نے اِن تمام اقوال سے اختلاف کیا، اور ایک مثال کے ضمن مین فرض عین کی اس طرح تشریح کی؛

فرض کرو، ایک شخص اسلام قبول کرنا چاہتا ہی، اُسپر اسوقت صرف کلمۂ شہادت کا زبان سے کہنا اور اُسپر اعتقاد لانا فرض ہی، اِس اعتقاد کے لیے دلائل اور براہین کی ضرورت نہین، اب نماز کا وقت آگیا تو نماز کا سیکھنا فرض ہو جائے گا، اسی طرح روزہ۔ زکوٰۃ۔ حج۔ لیکن اِن فرائض کے صرف ضروری ارکان سیکھنے فرض ہونگے مستحبات اور نوافل اور دوسری قسم کی تحقیقات اور تفصیلات کا سیکھنا فرض عین نہین۔ یہ اوامر کا حال ہی۔ نواہی کی تعلیم بھی حسب موقع فرض ہو جائے گی مثلاً کسی شہر مین شراب، اور سُور کے گوشت کھانے کا رواج ہو تو وہان شراب، اور سُور کی حرمت کا جاننا فرض ہوگا؛

کن علوم کا سیکھنا فرض کفایہ ہی

غرض امام صاحب نے علوم مروجہ مین سے ایک علم کو بھی فرض عین نہین قرار دیا۔ اُنکے نزدیک سب فرض کفایہ ہین۔ فرض کفایہ کے متعلق عنوان قائم کر کے نہایت مفصل بحث کی جسکا خلاصہ یہ ہی۔

فرض کفایہ کی دو قسمین ہین۔ علوم شرعیہ۔ علوم دنیویہ۔

علوم شرعیہ مین سے جس قدر فرض کفایہ ہی۔ اُسکی تفصیل یہ ہی۔

تفسیر مین کوئی تفسیر جسکی ضخامت، قرآن مجید سے دوگنی ہو مثلاً تفسیر وجیز یا بہت سے بہت تگنی مثلاً تفسیر وسیط۔

حدیث مین صحیحین یا زیادہ شوق ہو تو وہ صحیح حدیثین جو صحیحین مین نہین ہین

فقہ مین مختصر مزنی۔ یا زیادہ سے وسیط کے برابر کوئی کتاب۔

علمِ کلام مین کوئی مختصر سی کتاب مثلاً قواعد العقائد یا زیادہ سے زیادہ اقتصاد فی الاعتقاد جو سَو ورق مین ہی۔

علوم دنیویہ کے متعلق لکھتے ہین۔

امافرض الکفایۃ فھو کُلُّ علمٍ لا یستغنٰی عنہُ فِی قوامِ امور الدنیا کالطب اذ ھُوَ ضروریٌّ فی حاجۃِ بقاءِ الابدانِ۔ وکالحِساب فَاِنَّہٗ ضَرُوریٌّ فی المعاملاتِ وقِسمۃِ المواریثِ۔

فرض کفایہ وہ علم ہی جسکے بغیر دنیاوی ضرورتین انجام نہ پا سکتے ہون، مثلاً علم طب کیونکہ بقاے زندگی کے لیے وہ ضروری چیز ہی یا علم حساب کیونکہ معاملات مین، اور تقسیم ترکہ مین اسکی ضرورت پڑتی ہی۔

طب اور حساب کا سیکھنا فرض کفایہ ہی

اسکے بعد لکھتے ہین۔

فلا یتعجَّبُ من قولنا اَنَّ الطِّبَّ والحِسابَ من فُرُوضِ الکفایاتِ فان اُصُولَ الصِّناعاتِ ایضامن فروض الکفایاتِ

ہمارے اس قول پر کہ طب وحساب فرض کفایہ ہین، تعجب نہ کرنا چاہیے بلکہ صنعتی علوم بھی فرض کفایہ ہین مثلاً کاشتکاری جولاہہ پن،

كالفلاحة والحياكة والسياسة بل الحجامة والخياطة	سائیسی۔ بلکہ حجامت اور درزی گری۔

جیسا کہ امام صاحب نے بیان کیا، علوم دینیہ کی طرح، بہت سے دنیوی علوم بھی اگرچہ فرض کفایہ تھے لیکن لوگ دنیوی علوم کی طرف مطلق رخ نہین کرتے تھے۔

امام صاحب نے اسکی اصلی وجہ ظاہر کی چنانچہ لکھتے ہین۔

فكم من بلدة ليس فيها طبيب الا من اهل الذمة ولا يجوز قبول شهادتهم فيما يتعلق بالاطباء من احكام الفقه ثم لا نرى احدا يشتغل بها ويتهاترون على علم الفقه	بہت سے ایسے شہر ہین جہان صرف یہودی یا عیسائی طبیب ہین اور انکی شہادت فقہ کے طبی مسائل مین جائز نہین۔ باوجود اسکے ہم دیکھتے ہین کہ طب کو کوئی نہین سیکھتا۔ اور فقہ پر گرے پڑتے ہین۔

پھر اسکی وجہ بتاتے ہین۔

هل لهذا سبب الا ان الطب ليس يتيسر الوصول به الى تولى الاوقاف والوصايا وحيازة مال الايتام وتقلد القضاء والحكومة والتقدم به على الاقران والتسلط به على الاعداء	کیا اسکا اور کچھ سبب ہوسکتا ہی بجز اسکے کہ طب کے ذریعے سے یہ بات نہین حاصل ہوسکتی کہ اوقاف پر۔ وصیت پر۔ یتیمون کے مال پر قبضہ حاصل ہو، قضا کا عہدہ ملے حکومت ہاتھ آئے ہمعصرون پر تفوق حاصل ہو، مخالفین کو زیر کیا جائے۔

علوم عقلیہ مین سے منطق کو علم کلام کا ایک حصہ قرار دیا، اور فلسفہ کی نسبت یہ تشریح کی کہ الٰہیات کے جو مسائل مذہب کے مخالف ہین وہ کفر و بدعت ہین، باقی علم کلام مین داخل ہین، طبعیات مین بھی جو مسائل مخالف مذہب ہین وہ باطل ہین۔ باقی کے سیکھنے کا مضائقہ نہین، گو وہ ضروری بھی نہین۔

امام صاحب نے فقہ وکلام کی نسبت جو رائے ظاہر کی، وہ دنیائے اسلام مین بالکل ایک نئی صدا تھی، اور امام صاحب ہی کا حوصلہ تھا کہ وہ اس قسم کی رائے ظاہر کر سکے امام صاحب خود بھی اس سے بیخبر نہ تھے چنانچہ اپنے اوپر آپ اعتراض کرتے ہین۔

وعلماء الامۃ المشہورون بالفضل ہم الفقہاء والمتکلمون وہم افضل الخلق عند اللہ تعالیٰ فکیف تنزل درجاتہم الی ہذہ المنزلۃ السافلۃ بالاضافۃ الی علم الدین۔	علمائے امت جنکی فضیلت مشہور ہے وہ فقہا اور متکلمین ہی ہین، اور یہی لوگ خدا کے نزدیک بہترین خلائق ہین باوجود اسکے تم انکا درجہ دینی حیثیت سے اس قدر گرا دیتے ہو، یہ کیون ؟

پھر نہایت تفصیل سے اس اعتراض کا جواب دیا ہے، جسکے لیے اصل کتاب کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔

امام صاحب نے علوم کی جو تقسیم کی، اور ضروری وغیر ضروری ہونے کے لحاظ سے انکے جو مراتب قرار دیے، اگرچہ ایسا کرنا تمام دنیا سے لڑائی مول لینی تھی چنانچہ اسی بنا پر علما کا ایک جم غفیر انکا دشمن ہو گیا لیکن ایک مجدّد کا یہی فرض تھا، کہ تمام قوم کو اس عالمگیر غلطی سے بچائے جو ایک مدت سے چلی آتی تھی اور جسنے مسلمانون کی مذہبی علمی اور تمدنی حالت کو سخت نقصان پہونچایا تھا۔

اسی غلطی کا نتیجہ تھا کہ چار سو برس کی مدت گذرنے پر بھی ایک شخص بھی ایسا پیدا نہوا جو علوم عقلیہ ونقلیہ، دونون سے آشنا ہوتا۔

اسی غلطی کا نتیجہ تھا کہ سیکڑون ہزارون، علما نہایت چھوٹے چھوٹے جزئی مباحث

عقائد مین تمام عمر صرف کردیتے تھے اور اُسکو حمایتِ دین سمجھتے تھے

اِسی غلطی کا نتیجہ تھا کہ قدریہ - جبریہ - معتزلہ - کرامیہ وغیرہ کے مقابلے کے لیے دفتر کے دفتر طیار ہوگئے جنکا ماحصل صرف چند لفظی بحثین تھین۔

اِسی غلطی کا نتیجہ تھا کہ فقہاے شافعیہ وحنفیہ وحنبلیہ مین برسون نہایت ناگوار نزاعین قائم رہین -

اِسی غلطی کا نتیجہ تھا کہ فقہا مذہبی اقتدار کے بل پر جس شخص کو چاہتے تھے کافر اور واجب القتل بنادیتے تھے اور یہ سلسلہ مدت تک بند نہو سکا - چنانچہ - محدث ابن حزم ظاہری، شیخ الاشراق شہاب الدین مقتول منصور حلّاج، ابن تیمیہ ابن رشد کا جو انجام ہوا، محتاج اظہار نہین -

امام صاحب کی اصلاح کا اثر اگرچہ فوراً ظاہر نہین ہوا لیکن رفتہ رفتہ اُسنے تعلیم کی حالت بالکل بدل دی -

نصاب تعلیم مین منطق وفلسفہ داخل ہوگئے

تعلیم کے نصاب مین فقہ وکلام کے ساتھ منطق اور فلسفہ داخل ہوگیا، دنیوی علوم کے لیے اتنا کافی وقت نکل آیا کہ فقہا اور محدثین بھی ریاضی دان اور حساب دان ہونے لگے، فقہ مین سے علم الخلافیات کا حصہ بالکل خارج ہوگیا، کلام کے بہت سے غیر ضروری مباحث، چھٹ گئے -

اخلاق کی اصلاح

اخلاق کے متعلق اگرچہ فلسفۂ اخلاق کے عنوان مین ہم مفصل بحث کرچکے ہین لیکن

اخلاق کی اصلاح

یہان ایک دوسری حیثیت سے اُسپر بحث کرتے ہین۔

امام صاحب نے قوم کے اخلاق کی درستی پر توجہ کی تو سب سے مقدم اور قابل غور مسئلہ یہ تھا کہ اُن بداخلاقیون کا ذمہ دار کون ہی؟ یا یہ کہ اُنکا اصلی مخرج کیا ہی؟ امام صاحب کو اس مسئلے پر غور کرنے کے لیے کافی وقت اور سامان مِل چکا تھا، قومی مجموعہ کے جو اجزا تھے یعنے سلاطین۔ وزراء۔ امراء۔ علماء۔ صوفیہ۔ امام صاحب اِن سب سے مِل چکے تھے اور اسطرح ملے تھے کہ اُنکا کوئی اخلاقی پہلو، اُنکی نظر سے رہ نہین گیا تھا، اِس تحقیق اور تجربہ کے لحاظ سے امام صاحب نے جو فیصلہ کیا اُسکو ہم اپنے الفاظ مین ادا نہین کر سکتے، خود اُنکے الفاظ یہ ہین۔

ففسادُ الرّعایا بفسادِ الملوکِ و فسادُ الملوکِ بفسادِ العلماءِ و فسادُ العُلَماءِ باستیلاءِ حُبِّ المالِ والجاہِ۔[1]	رعایا اس وجہ سے ابتر ہوگئی کہ سلاطین کی حالت بگڑ گئی، اور سلاطین کی حالت اسوجہ سے بگڑی کہ علما کی حالت بگڑ گئی اور علما کی خرابی اسوجہ سے ہی کہ جاہ و مال کی محبت نے اُنکے دلون کو چھا لیا ہی۔

امام صاحب کو اس فیصلے کی جرأت زیادہ تر اسوجہ سے ہوئی کہ اُن پر خود یہ حالات گذر چکے تھے۔

محدث عبد الغافر فارسی نے امام صاحب کے دونون زمانے دیکھے ہین،۔ اُن کا بیان[2] ہی کہ "امام صاحب صوفی ہونے سے پہلے، نہایت مُعجب، جاہ پسند، خود پرست تھے"

اسلام نے حکومت۔ تمدن۔ اخلاق۔ ہر چیز کی اصلی بنیاد، مذہب پر رکھی تھی اس بنا

[1] احیاء العلوم باب امر بالمعروف۔ [2] طبقات الشافعیہ للابن السبکی ذکر امام غزالی و شرح احیاء العلوم جلد اول صفحہ ۸

پر جو لوگ مذہبی پیشوا تھے، وہ قوم کے ہر طبقہ پر ہر حیثیت سے حکمرانی کر سکتے تھے، قرون اولی مین علماے دین نے اس قوت سے کام لیا، اور اسکی وجہ سے، قوم کی حالت بہت کچھ اصلاح پاتی رہی، علما کا یہ اقتدار امام صاحب کے زمانے تک بھی قائم تھا یہان تک کہ جب نظام الملک سلجوقی، نے تمام ملک سے اپنی نیک نامی کا محضر لکھوایا تو علامہ ابو اسحاق شیرازی نے محضر پر یہ عبارت لکھدی کہ،، نظام الملک، اور ظالمون سے اچھا ہی" لیکن اکثر علمانے اپنی یہ حالت کر لی تھی کہ وہ اس اقتدار سے کام لینے کے قابل نہین رہے تھے، اُنکے اخلاق خود نہایت خراب ہو گئے تھے اور اس وجہ سے وہ دوسرون کے اخلاق کی اصلاح کرنے کی جرأت نہین کر سکتے تھے۔

علما کی اصلاح

اِس بنا پر امام غزالی کے نزدیک، تمام قوم کی بداخلاقی کے ذمہ دار علما ہی تھے۔ کوئی شخص اگر امام صاحب کے تمام حالات اور خیالات کو غور کی نگاہ سے دیکھے، تو اُسکو صاف نظر آئے گا کہ امام صاحب کو سب سے زیادہ جس چیز کا رونا ہی وہ علما کی حالت ہی، یہ آگ اُنکے دلمین اِس قدر بھری ہوئی ہی کہ ذراسی تحریک سے فوراً بھڑک اُٹھتی ہی، کسی قسم کا ذکر ہو، کوئی بحث ہو، کوئی تذکرہ ہو، یہ پُر درد ترانہ خواہ مخواہ اُنکی زبان پر آجاتا ہی اور احیاء العلوم تو سراپا۔ اسی نوحہ سے لبریز ہی۔ غرور، جاہ، ۔ ریا وغیرہ عیوب نفسانی پر جو مضامین لکھے ہین سب مین تصریح کی ہی کہ یہ عیوب سب سے زیادہ علما مین ہین۔

احیاء العلوم مین ایک خاص باب غرور کے عنوان سے قائم کیا ہی، اور غرور کے معنے دہوکے مین پڑنے کے قرار دیے ہین، اِس باب مین مغرورین کے چار گروہ قرار

دیے ہین، علماء، عبّاد، متصوفہ، اُمراء، علما مین سے ہر گروہ یعنی متکلمین۔ فقہا۔ قراء وغیرہ کا الگ الگ عنوان قائم کیا ہی اور نہایت تفصیل سے بتایا ہی کہ یہ لوگ کس طرح اپنے افعال اور اعمال کے متعلق دھوکے مین پڑے ہوئے ہین چنانچہ لکھتے ہین۔

مفتی

"ایک گروہ ہی جو رات دن فتاوے کے لکھنے مین مصروف ہی لیکن غرور۔ حسد۔ غیبت۔ مال حرام کھانا۔ سلاطین کی خوشامد کرتے رہنا، یہ تمام عیوب اسمین پائے جاتے ہین، اور انکی اصلاح کی کچھ فکر نہین"

ارباب مناظرہ

"ایک گروہ ہی جو شب و روز مسائل اختلافیہ کے متعلق بحث و مناظرہ مین مصروف رہتا ہی۔ شب و روز یہ تلاش رہتی ہی کہ فریق مخالف کو کیونکر ساکت کیا جائے، اُسکی غلطیون پر کس طرح مواخذہ کیا جائے، اُسکے اقوال مین کیونکر تناقض ثابت کیا جائے"۔

وَھٰؤُلاءِ ھم سِبَاعُ الانس طبعھم الایذاء وھم السفہ[1]	یہ لوگ درندے ہین، ور لوگون کو ستانا اور بیہودہ پن کرنا۔ انکی فطرت مین داخل ہی۔

متکلمین

"ایک گروہ ہی جو علم کلام مین مصروف ہی، انکا شغل جرح و قدح۔ ردّ و اعتراض نکتہ چینی۔ مخالف کی غلطیون کی جستجو۔ حریف کے بند کرنے کے وسائل کی تلاش ہی، حالانکہ اِن باتون سے فریق مخالف کا تعصب اور بڑھتا ہی صحابہ اس قسم کے مناظرات و مجادلات سے ہمیشہ پرہیز کرتے تھے اور اُسکو بُرا سمجھتے تھے"۔

واعظین

"ایک گروہ ہی جو وعظ و پند مین مصروف ہی، اور خوف و رجا۔ صبر و شکر۔ توکل۔ زہد۔

[1] احیاء العلوم۔

یقین-اخلاص-صدق مضامین کو نہایت مؤثر طریقے سے ادا کرتا ہی لیکن خود اِن باتون سے بالکل خالی ہی۔

"ایک گروہ ہی جسنے وعظمین، عبارت آرائی-رنگینی، اشعار خوانی، قصہ گوئی کا طریقہ اختیار کیا ہی، تاکہ مجلس مین خوب ہُو حق ہو، اور مجلس کی مجلس وجد مین آجائے"۔

فھؤلاء شیاطین الانس ضلّوا واضلّوا عن سوآء السّبیل

یہ لوگ شیاطین الانس ہین-جو خود گمراہ ہین اور دوسرون کو گمراہ کرتے ہین"۔

وھم وُعّاظُ اھل الزمان کافّۃً الامن عصمہ اللہ علی الندور فی بعض اطراف البلاد ان کان ولسنا نعرفہٗ[1]

آجکل کے زمانے کے تمام واعظ ایسے ہی ہین-مگر ہان کوئی شخص شاذونادر، کسی کونے مین اسکے خلاف ہو تو ہو، اگرچہ ہمکو کوئی ایسا شخص معلوم نہین"۔

امام صاحب نے صرف نکتہ چینی اور عیب گیری پر قناعت نہین کی، بلکہ نہایت غور اور نکتہ سنجی سے علما کے اخلاق کی خرابی کے اسباب دریافت کیے۔

علما کے اخلاق کی خرابی کے اسباب

تمام خرابیون کا بڑا سبب یہ تھا کہ علما کو اپنے تمام افعال اور اعمال کی نسبت مذہبی حیثیت کا دھوکا تھا اور اسلیے اُنکو اپنی ہر بُرائی-بھلائی کی صورت مین نظر آتی تھی-مثلاً اُنکو مخالف پر غصہ آتا تھا اور اُسکو بُرا بھلا کہتے تھے تو سمجھتے تھے کہ اعداے دین کو خوار اور ذلیل کرنا عین حمیت اسلام ہی، یا مثلاً طبیعت مین جاہ پرستی ہوتی تھی تو سمجھتے تھے کہ شان و شوکت سے رہنا مذہب کے اعزاز کے لیے ضرور ہی، یا مثلاً مباحثہ و مناظرہ کے ذریعے سے

[1] احیاء العلوم۔

مقتدائے عام بنناچاہتے تھے تو اُنکا نفس اُنکی تائید کرتا تھا کہ اہل بدعت کے مقابلہ کرنے سے بڑھکر اسلام کی کیا خدمت ہو سکتی ہی؟ اسی طرح تمام بُرے جذبات اُنکو عمدہ پیرائے مین نظر آتے تھے

مناظرہ مجادلہ

اخلاق کی خرابی کا ایک بڑا سبب مناظرہ اور مجادلہ کا رواج تھا۔ دوسری صدی مین یہ طریقہ پیدا ہوا کہ سلاطین اور اُمرا اپنے دربارونمین مجالس مناظرہ منعقد کرتے تھے، اور علما اُنمین شریک ہوکر آپس مین علمی مباحثے کرتے تھے۔ رفتہ رفتہ اسکا عام رواج ہوگیا یہان تک کہ کسی کے ہان ماتم پرسی مین بھی علما جمع ہوجاتے تھے تو مناظرہ شروع ہوجاتا تھا چنانچہ ابن السبکی نے طبقات الشافعیہ مین تصریح اس رواج کا ذکر کیا ہی۔ یہ طریقہ اس قدر لازمی ہوگیا تھا کہ جب امام غزالی دوبارہ بغداد مین طلب کیے گئے تو اسی بنا پر انھون نے انکار کیا کہ "وہان مناظرے کے بغیر چارہ نہین اور مین اب مناظرے سے توبہ کر چکا ہون"۔

یہ طریقہ اگرچہ علم وفن کی وسعت اور ترقی کے لیے مفید تھا، لیکن رفتہ رفتہ اسنے بہت سی اخلاقی بُرائیان پیدا کردی تھین۔

امام صاحب نے خاص اس مسئلے پر احیاء العلوم مین ایک جداگانہ عنوان قائم کیا جسکے الفاظ یہ ہین۔

الباب الرابع فی سبب اقبال الخلق علی علم الخلاف وتفصیل آفات المناظرة	چوتھا باب اس بیان مین کہ لوگ علم خلاف پر کیون زیادہ گرے پڑتے ہین، اور یہ کہ مناظرہ وجدل مین کیا آفتین

قوانجدالِ وشرطِ اِباحتہا۔ | ہین، اور اُسکے جائز و مباح ہونے کی کیا شرطین ہین؟

اس مضمون مین پہلے امام صاحب نے اِس طریقے کے قائم ہونے کی تاریخ لکھی ہے، چنانچہ لکھتے ہین۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے انتقال فرمانے کے بعد جب خلفاے راشدین نے عنانِ خلافت ہات مین لی تو چونکہ اُنکو خود اجتہاد کا درجہ حاصل تھا، اِسلیے مسائلِ فقہیہ وہ خود اپنی راے سے فیصل کرتے تھے، خلفاے راشدین کے بعد، جو لوگ مسندِ خلافت پر بیٹھے، وہ علوم دینیہ سے کم واقفیت رکھتے تھے، اسلیے اُنکو فقہا سے استعانت کی ضرورت پیش آئی۔ اِس زمانے تک ایسے فقہا موجود تھے جنمین صحابہ کا انداز پایا جاتا تھا، اور اسلیے وہ سلطنت اور حکومت کے تعلقات سے گریز کرتے تھے، لیکن چونکہ انکے بغیر افتا اور عدالت کا کام نہین چل سکتا تھا۔ خلفاے بنوامیہ کو انکی خدمت مین منت و لجاجت کرنی پڑتی تھی۔

یہ حالت دیکھکر تمام لوگ فقہ پر ٹوٹ پڑے اور اس فن مین مہارت حاصل کرکے، معزز عہدون پر ممتاز ہوئے لیکن جسقدر اُنکی تعداد بڑھتی گئی اُنکی قدر اور انکا اعزاز گھٹتا گیا، نوبت یہ پہونچی کہ فقہا پہلے مطلوب تھے تو اب طالب بن گئے۔

اِسی زمانے مین سلاطین کو مناظرے و مباحثے کے تماشا دیکھنے کا شوق ہوا اُنکی رغبت دیکھکر علما نے اِس طرف توجہ کی اور رفتہ رفتہ یہ ایک مستقل فن بن گیا جو آجتک برابر ترقی کرتا جاتا ہے“۔

اسکے بعد امام صاحب نے نہایت تفصیل سے یہ ثابت کیا ہی کہ مناظرے سے

تفاخر۔ حسد۔ رشک۔ ضد۔ جاہ پرستی۔ حبِّ مال۔ فضول گوئی۔ قساوت قلب۔ پیدا ہوتی ہی اخیر مین لکھتے ہین۔

ولاینفكُّ اعظمهم دینًا واكثرهم عقلًا عن جُمَلٍ من موادهٰذه الاخلاق	بڑے سے بڑے دیندار اور بڑے سے بڑے عاقل علما مین بھی جو مناظرے کے شغل مین رہتے ہین، ان اوصاف کا کچھ نہ کچھ مادہ ضرور پایا جاتا ہی

یہ عیوب تو وہ تھے جو خود علما مین پائے جاتے تھے، عام طور پر پبلک اور قوم کی حالت اسوجہ سے خراب تھی کہ علما آزادی اور دلیری کے ساتھ قوم کی بداخلاقیون کو ظاہر نہین کرسکتے تھے، اسکی بڑی وجہ یہ تھی کہ علما ہر قسم کے ذرائع معاش کو چھوڑ کر سلاطین او امرا کے وظیفہ خوار بن گئے تھے اس وظیفہ خواری نے اُنکی زبانین بند کردی تھین، وہ ہر قسم کے ظلم۔ جور۔ تعدی کو جو رعایا پر ہوتی تھین اپنی آنکھون سے دیکھتے تھے اور زبان تک نہین ہلا سکتے تھے، سلاطین اور اُمرا حد سے زیادہ عیاش اور شہوت پرست ہوتے جاتے تھے، اور اُنکی دیکھا دیکھی عوام مین یہ اثر پھیلتا جاتا تھا۔ لیکن علما مطلق روک ٹوک نہین کرسکتے تھے اور کیونکر کرتے۔ ع

آستین شکر آلود مگس ران نشود

وظیفہ خواری کی برائی

اِس بنا پر امام صاحب نے خاص اِس بحث پر کہ سلاطین کی وظیفہ خواری جائز ہی یا نہین، ایک نہایت مفصل اور مدلّل مضمون لکھا۔ اور یہ فیصلہ کیا کہ وظیفہ خواری، (بلحاظ اغلب) حرامِ مطلق ہی۔ چنانچہ لکھتے ہین۔

اِنَّ اموال السلاطین فی عصرنا حرامٌ کلّھا او اکثرھا فکیف لا والحلال ھو الصّدقات والفیٔ والغنیمۃ ولا وجود لھا ولم یبق الا الجزیۃ وانّھا توخذ بانواعٍ من الظُّلم لا یحلّ اخذھا بہ۔

سلاطین کی تمام آمدنیان ہمارے زمانے مین کُل یا قریب کُل محض حرام ہین، اور کیون حرام نہون۔ حلال آمدنی صرف زکوۃ۔ فی اور غنیمت ہی، سو انکا سرے سے وجود نہین رہگیا جزیہ وہ ایسے ناجائز ظالمانہ طریقے سے وصول کیا جاتا ہی کہ حلال نہین رہتا۔

علما۔ وظائف کو اس بنا پر جائز سمجھتے تھے کہ قُرونِ اولی مین صحابہ اور تابعین کو سلطنت کی طرف سے وظائف ملتے تھے اور وہ لوگ قبول کرتے تھے، امام صاحب اس استدلال کو نقل کر کے لکھتے ہین، کہ یہ قیاس مع الفارق ہی، اولا تو اُس زمانے مین محاصل سلطنت ایسے مشتبہ تھے دوسرے بڑا فرق یہ ہی کہ اُس زمانے مین امرا اور حکام۔ علما کی استمالت اور رضا جوئی کے حاجتمند تھے، خود اُنکی طرف سے درخواست اور آرزو ہوتی تھی اور علماء مین سے کوئی شخص وظیفہ قبول کرلیتا تھا تو وہ آپ ممنون ہوتے تھے۔ اس وجہ سے صحابہ و تابعین کو باوجود وظیفہ خواری کے امرِ حق کے اظہار مین کبھی باک نہین ہوتا تھا، وہ بھرے درباروں مین خلفاے بنوامیہ کو زجر و توبیخ کرتے تھے اور خلفا اُنکے سامنے سرِ تسلیم خم کر دیتے تھے۔ بخلاف اِسکے آجکل وظائف کے حاصل کرنے کے لیے یہ امور اختیار کرنے پڑتے ہین۔ سوال۔ دربار کی آمد و رفت۔ دعا و ثنا۔ بادشاہون کے اغراض و مطالب مین اعانت۔ جلوس وغیرہ مین شرکت۔ جان نثاری کا اظہار۔ سلاطین کے عیوب کی پردہ پوشی،، یہ شرائط گِنا کر، امام صاحب لکھتے ہین۔

لَو ينعم عليهم بل رهم واحدٍ ولو كان فى فضل الشافعيؒ۔

کہ اگر امین سے ایک شرط کی بھی تعمیل ہوجائے تو سلاطین ایک درہم بھی ندین گے، گو۔مولویصاحب کا رتبہ امام شافعی کے برابر ہو۔

اصلاحِ مُلکی

اسلام اگرچہ حکومت اور سلطنت قائم کرنے کے لیے نہین آیا تھا لیکن کچھ تو حالات موجودہ کے اقتضا سے، اور کچھ اس وجہ سے کہ اسلام کا نظام ایسا واقع ہوا تھا کہ خواہ مخواہ خلافت وسلطنت کا قالب اختیار کرلیتا، ابتدا ہی سے حکومت کی بنیاد پڑگئی تھی، لیکن یہ حکومت بالکل جمہوری تھی، اور جمہوریت ہی اسلام کا اقتضا بھی تھا۔

امیر معاویہ نے جمہوریت کے بجاے شخصی سلطنت قائم کر کے اپنے بیٹے یزید کو اپنا جانشین کیا، اور پھر شخصی سلطنت کا وہ دیرپا سلسلہ قائم ہوگیا جو آجتک قائم ہے شخصی حکومت کی جو خصوصیتین ہین، اگرچہ روزِ اول ہی سے پیدا ہونی شروع ہوگئی تھین، لیکن چونکہ حکومت کے ارکان عرب تھے، اور صحابہ کا وجود باجود باقی تھا شخصیت مین بھی جمہوریت کا انداز پایا جاتا تھا، ایک معمولی آدمی، سرِ دربار خلفاے بنوامیہ کو ٹوک دیتا تھا، اور وہ باوجود سطوت وجباری کے گردن جھکا دیتے تھے۔

بنوامیہ کے بعد، عباسیہ کا دور ہوا، یہ خاندان علمی فتوحات مین نہایت نامور ہوا چنانچہ یورپ اور ایشیا مین آج بھی اُنکی علمی یادگارین باقی ہین، لیکن قلم کے ساتھ تلوار نہ سنبھل سکی، نتیجہ یہ ہوا کہ سَو برس کے اندر اندر، دربار پر، ترک، اور ایرانی چھاگئے بلکہ

سچ یہ ہی کہ حکومت کا تاج اُنکے ہات مین آگیا وہ جسکے سر پر چاہتے تھے رکھدیتے تھے اور جسکے سر سے چاہتے تھے اُتار لیتے تھے۔ رفتہ رفتہ، عرب کی تمام خصوصیات مٹ گئین، اور اِس قسم کی خود مختارانہ سلطنت قائم ہوگئی جسپر گمان ہوتا تھا کہ کیقباد و کیخسرو نے طغرل و سنجر کا قالب بدل لیا ہی، سلاطین کی خود مختاری کی روک ٹوک کا ایک ذریعہ صرف مذہب باقی رہگیا تھا، اُسکی یہ کیفیت ہوئی کہ علما جو مذہبی اقتدار رکھتے تھے، سلاطین کی بخشش و انعام نے اُنکی زبانین بند کردی تھین۔

امام غزالی نے جس زمانے مین نشو و نما پائی، ملک شاہ سلجوقی کا زمانہ تھا، جو نہایت عادل اور کرم گستر بادشاہ تھا اور اُسکی حکومت اس حد تک عمدہ تھی جس حد تک ایک شخصی حکومت ہوسکتی ہی، ملک شاہ نے ۴۸۵ھ مین انتقال کیا، اُسکے تینون بیٹے برکیارق۔ محمد سنجر، حکومت کے دعویدار ہوئے اور جسکو جہان تک قوت و اقتدار تھا خاص خاص حصہ ملک پر قابض ہوگیا، محمد اور برکیارق مین ایک مدت تک نہایت خونریز لڑائیان قائم رہین، جنکا یہ نتیجہ ہوا کہ شہر کے شہر تباہ ہوگئے، دیہات اور قصبات مین خاک اُڑنے لگی ہزارون جانین ضائع ہوگئین، امن و امان جاتا رہا[1]۔ یہ سب ہوگیا، لیکن علماے دین اس خیال سے چُپ بیٹھے دیکھا کیے کہ اُنکا کام، جنازے کی نماز پڑھانا اور وضو و طہارت کے مسائل کا بتا دینا ہی۔ باقی۔ ع

رموزِ مملکتِ خویش خسروان دانند

---

[1] ابن الاثیر واقعات ۴۹۷ھ ہجری۔

لیکن امام غزالی کی حالت، عام علما سے الگ تھی، ایک طرف تو اُنکا یہ خیال تھا کہ سلاطین کو جور و تعدی سے روکنا علما کا خاص فرض ہی، اور ایسا فرض ہی جو امر بالمعروف کی حیثیت سے خود قرآن مجید مین منصوص ہی، دوسری طرف سلطنت کے مفاسد کا تجربہ جس قدر اُنکو ہوا تھا، دوسرون کو نہین ہو سکتا تھا، بغداد مین وہ دربار خلافت مین باریاب تھے اور ملکی معاملات مین اکثر اُن سے مشورہ کیا جاتا تھا۔ سلاجقہ کے دربار مین بھی اُنکی آمد و رفت تھی، اور وزرا ے سلجوقیہ سب کے سب اُنکے ارادتمند اور حلقہ بگوش تھے۔ دس بارہ برس کے متواتر سفر نے جسکی مسافت خراسان سے بیت المقدس تک تھی، اُنکو تمام ممالک اسلامیہ کی ایک ایک جزوی حالت سے واقف کر دیا تھا، ان تجربون مین انکو صاف نظر آیا کہ سلطنت کے نظم و نسق مین جمہوریت کا کسی قسم کا اثر نہین رہا۔ بیت المال کی یہ تو وہ حالت تھی کہ حضرت ابو بکر کو پچاس روپیہ ماہوار سے کبھی زیادہ نہ مل سکے، یا یہ نوبت پہونچی کہ سلطان سنجر نے ایک دفعہ اپنے معشوق سنقر کو جو ایک ترک غلام تھا، لاکھون روپیہ کی جاگیرات، اسباب، مال و متاع، کے علاوہ سات لاکھ اشرفیان نقد دیدین[۱]۔

اِن تمام خرابیون کی بنیاد یہ تھی کہ حکومت و سلطنت کے متعلق۔ رعایا اور عوام کو کسی قسم کے اظہار رائے کی آزادی حاصل نہ تھی، بادشاہِ وقت اگر ملک کا ملک۔ کسی مسخرے یا بھانڈ کو بخش دیتا تو کسی شخص کو زبان کھولنے کی جرأت نہین ہو سکتی تھی۔ ایک مدت کے اس طرز عمل نے بادشاہ کو خدا کی طرح حاکم علی الاطلاق بنا دیا تھا جسکے احکام مین کسی کو چون و چرا کی مجال

---

[۱] تاریخ سلجوقیہ از عماد کاتب اصفہانی مطبوعہ یورپ صفحہ ۲۷۲۔

نہین ہوسکتی تھی۔ اس وقت ملک کی اصلاح کا سب سے بڑا کام یہ تھا کہ نہایت آزادی اور دلیری سے سلاطین کو اُنکے عیوب و مظالم سے مطلع کیا جائے، اور عام لوگون کو بتایا جائے کہ اُنمین ہر شخص کو یہی حق حاصل ہے۔

امام صاحب نے اِن دونون فرضون کو نہایت خوبی سے ادا کیا۔ سلاطین کے مقابلے مین جو چیز، لوگون کو آزادی سے روکتی تھی وہ یہ تھی کہ اہل قلم و علم، دونون عموماً سلاطین کے وظیفہ خوار تھے اور اُنکے دربار مین آمد و رفت رکھتے تھے۔ اِسلیے سب سے پہلے امام صاحب نے اسکا قلع قمع کیا۔ اور اِن دونون باتون کو ناجائز اور حرام قرار دیا۔

احیاء العلوم۔ باب خامس۔ ذکر ادرارات السلاطین مین لکھتے ہین۔

ان اموال السلاطین فی عصرنا حرام کلھا او اکثرھا فکیف لا والحلال ھو الصدقات والفیٔ والغنیمۃ ولا وجود لھا ولم یبق الا الجزیۃ وانھا توخذ بانواع الظلم لا یحل اخذھا بہ۔	ہمارے زمانے مین سلاطین کی جس قدر آمدنی ہے کل یا قریب کل حرام ہے۔ اور کیون حرام نہو۔ حلال آمدنی۔ زکوٰۃ۔ خمس فیٔ۔ مال غنیمت ہے، سو اِن چیزون کا اس زمانے مین وجود ہی نہین، صرف جزیہ رہگیا، وہ ایسے ظالمانہ طریقون سے وصول کیا جاتا ہے کہ جائز اور حلال نہین رہتا۔

اِسی باب مین ایک اور موقع پر لکھتے ہین۔

وجمیع ما فی ایدیھم حرامٌ	جو کچھ اِن سلاطین کے ہات مین ہے سب حرام ہے۔

سلاطین کے ہان، آمد و رفت رکھنے کے متعلق احیاء العلوم مین لکھتے ہین۔

الحالۃ الثانیۃ ان یعتزل عنھم فلا یراھم	دوسری حالت یہ ہے کہ انسان، ان سلاطین سے اسطرح الگ تھلگ

ولا یرونه وهو الواجب اذ لا سلامة الا فیه فعلیه ان یعتقد بغضهم علی ظلمهم ولا یحب بقاءهم ولا یثنی علیهم ولا یستخبر عن احوالهم ولا یتقرب الی المتصلین بهم

رہے کہ کبھی اُنکا سامنا ہونے پائے اور یہی واجب العمل ہی کیونکہ اسی مین عافیت ہی۔ انسان پر یہ اعتقاد رکھنا فرض ہی کہ اُنکا ظلم، بغض رکھنے کے قابل ہی، انسان کو چاہیے کہ نہ اُنکے بقا کا خواہشمند ہو، نہ اُنکی تعریف کرے، نہ اُنکے حالات کا پرسان ہو، نہ اُنکے مقربون سے میل جول رکھے

احیاء العلوم مین جہان اس مضمون پر بحث کی ہی کہ "سلاطین کے دربار مین جانا ناجائز ہی، ناجوازی کی دلیل مین لکھتے ہین، "انسان، کو سلاطین کے دربار مین ہر قدم پر گناہ کا ارتکاب کرنا پڑتا ہی۔ پہلا مرحلہ یہ ہی کہ شاہی مکانات بالکل مغصوب ہوتے ہین، اور زمین مغصوبہ مین قدم رکھنا گناہ ہی۔ دربار مین پہونچکر سر جھکانا اور ہات کو بوسہ دینا ہوتا ہی، اور ظالم کی تعظیم کرنا گناہ ہی۔ دربار مین ہر طرف جو چیزین نظر آتی ہین یعنے پردہاے زرنگار، البسۂ ریشمین، ظروف زرین، یہ سب حرام ہین، اور اُنکو دیکھ کر چپ رہنا داخل معصیت ہی۔ اخیر مین بادشاہ کی جان و مال کی سلامتی کی دعا مانگنی پڑتی ہی اور یہ گناہ ہی،،

چونکہ اکثر لوگ، درباداری کے جواز کی یہ دلیل پیش کرتے تھے کہ بزرگان سلف سلاطین کے ہان آمد و رفت رکھتے تھے، اسلیے امام صاحب اس استدلال کے جواب مین لکھتے ہین کہ

"ہان! بزرگان سلف، سلاطین کے ہان آمد و رفت رکھتے تھے لیکن کیونکر؟

"ہشام بن عبد الملک حج کرنے گیا تو طاؤس یمانی کو طلب کیا۔ انھون نے دربار

مین پہونچکر فرش کے کنارے جوتیان اُتارین۔ پھر السلام علیک کہکر اُسکے برابر بیٹھ گئے اور کہا کہ کیون ہشام! تیرا مزاج کیسا ہی؟ ہشام کو سخت غصہ آیا اور کہا کہ یہ کیا گستاخانہ حرکتین ہین!! نہ مجھکو امیر المومنین کہکر خطاب کیا نہ کنیت کے ساتھ نام لیا۔ نہ میرے ہات چومے، طاؤس نے کہا ہات تو مین نے اسلیے نہین چومے کہ مین نے حضرت علی رضہ سے سُنا ہی کہ صرف دو شخصون کا ہات چومنا جائز ہی، بیوی کا یا بچہ کا۔ امیر المومنین کا لفظ اسلیے استعمال نہین کیا کہ تمام مسلمان تجکو امیر المومنین نہین سمجھتے، اسلیے مین اگر یہ لقب استعمال کرتا تو جھوٹا ہوتا۔ کنیت کی یہ کیفیت ہی، کہ قرآن مجید مین خدا نے انبیا اور اولیا کے نام بغیر کنیت کے لیے ہین مثلاً داؤد سلیمان عیسی۔ موسی۔ اور کافرون کو کنیت کے ساتھ خطاب کیا ہی مثلاً ابولہب، ہشام متاثر ہوا اور کہا کہ مجکو نصیحت کرو۔ طاؤس نے کہا کہ مین نے حضرت علی سے سُنا ہی کہ دوزخ مین بڑے بڑے سانپ اور بچھو ہونگے جو اُن سلاطین کو کاٹین گے اور ڈنک مارین گے جو رعایا پر ظلم کرتے ہین، یہ کہکر اُٹھے اور چلے گئے،

خلیفہ منصور جب مقام منیٰ مین پہونچا تو سفیان ثوری کو بلا بھیجا۔ اور کہا کہ مجھ سے کچھ درخواست کیجیے، سفیان نے کہا "خدا سے ڈر! دنیا تیرے جور اور ظلم سے لبریز ہوگئی ہی"، منصور نے دوبارہ کہا کہ "مجھ سے کچھ مانگیے" سفیان نے کہا "مہاجرین اور انصار کی تلوار کی بدولت تو آج اس رتبے کو پہونچا ہی، اور اُنھی کی اولاد بھوک سے مر رہی ہی"۔ منصور نے پھر وہی درخواست کی، سفیان نے کہا "حضرت عمر نے حج کیا تھا تو دس درہم

سے کچھ زیادہ خرچ ہوئے تھے۔ تو اس قدر روپیہ ساتھ لیے پھرتا ہی کہ باربرداریان بھی اسکی متحمل نہین ہوسکتین"۔

سلیمان بن عبدالملک مدینہ گیا تو ابوحازم کو بلا بھیجا اور کہا کہ کیون ابوحازم! ہم لوگ موت سے ڈرتے کیون ہین؟ ابوحازم نے کہا "چونکہ تمھاری دنیا آباد۔ اور آخرت برباد ہی، اسیلیے تمکو آبادی سے ویرانے مین جاتے ڈر لگتا ہی"۔

امام صاحب اس قسم کی اور چند مثالین لکھکر لکھتے ہین کہ "علماے سلف کا یہ طریقہ تھا لیکن آج کل کے علما صرف اسیلیے سلاطین سے ملتے ہین کہ اُنکے اغراض ومقاصد کے لیے شرعی حیلے ڈھونڈھ ڈھونڈھ کر نکالین۔ اور اگر کبھی علماے سلف کی طرح آزادانہ وعظ وپند کرتے ہین تو مقصد یہ ہوتا ہی کہ سلاطین کے دل پر اپنی حق گوئی اور بے غرضی کا سکہ بٹھائین"۔

امام صاحب نے یہ تمام خیالات، احیاء العلوم مین ظاہر کیے، جو امام صاحب کے زمانے ہی مین گھر گھر پھیل گئی تھی، لیکن اسی پر قناعت نہین کی، بلکہ خاص طور پر سلاطین وقت کو اس قسم کی تحریرین بھیجین۔ محمد بن ملک شاہ کو جو سنجر کا بڑا بھائی اور اپنے زمانے کا سب سے بڑا بادشاہ تھا ایک ہدایت نامہ لکھکر بھیجا جو ایک مختصر سی کتاب کی شکل مین ہی اور جسکا نام نصیحۃ الملوک ہی۔ چونکہ محمد شاہ کی زبان مادری فارسی تھی، کتاب بھی فارسی ہی زبان مین لکھی۔

بادشاہ وقت کے نام ہدایت نامہ

اس کتاب مین پہلے اسلام کے عقائد لکھے ہین اور اُنکو اصول ایمان قرار دیا ہی، پھر

ایمان کے فروع لکھے ہین، اور لکھا ہی کہ یہ شاخین اگر ضعیف ہوگئی تو ثابت ہوگا کہ خود جڑ مین بھی ضعف ہی، ان فروع کی دو قسمین قرار دی ہین۔ حق اللہ مثلاً نماز۔ روزہ۔ حج۔ زکوٰۃ حق العباد یعنے عدل و انصاف، پھر لکھا ہی کہ حق اللہ آسانی سے معاف ہوسکتا ہی کیونکہ خدا غفور الرحیم ہی، لیکن حق العباد کے معاف ہونے کی کوئی تدبیر نہین۔

پھر لکھتے ہین کہ

(۱) سب سے پہلے تجکو جاننا چاہیے کہ حکومت۔ کتنا بڑا عظیم الشان اور پر خطر فرض ہی آنحضرت نے فرمایا ہی کہ قیامت مین سب سے زیادہ جسکو عذاب دیا جائیگا وہ ظالم بادشاہ ہونگے حضرت عمر فرمایا کرتے تھے کہ "اگر ایک خارشتی بکری کی خبرگیری مجھ سے رہگئی تو قیامت مین مجھ سے مواخذہ ہوگا،،۔ اے بادشاہ! دیکھ حضرت عمر کو باوجود اپنے کمال۔ احتیاط۔ عدل و انصاف کے قیامت کے مواخذے کا کس قدر ڈر رہتا تھا، اور تیرا یہ حال ہی کہ تجکو اپنی رعایا کی کچھ پروا نہین، اور کچھ نہین جانتا کہ تیرے ملک والون کا کیا حال ہی۔

(۲) تجکو صرف اسپر قناعت نہین کرنی چاہیے کہ تو خود ظلم کا ارتکاب نہین کرتا بلکہ تو اس بات کا بھی ذمہ دار ہی کہ تیرے، غلام۔ خدم و حشم۔ عہدہ دار۔ عامل کسی پر ظلم نہ کرنے پائین۔

ایہا السلطان! اگر تو دنیا کے حظوظ کی غرض سے لوگون پر ظلم کرتا ہی تو غور سے دیکھ! دنیاوی حظوظ کیا ہین، اگر تو کھانے کا زیادہ حریص ہی تو جانور ہی، اگر حریر و دیبا کے استعمال کا دلدادہ ہی تو مرد نما عورت ہی، اگر اپنے غیظ و غضب کے قابو مین ہی تو آدمی کی

صورت کا درندہ ہی ۔

(۳) ہر معاملے مین تجکویہ فرض کرنا چاہیے کہ تو ایک عام آدمی ہی اور فرمانروا کوئی اور شخص ہی ۔ اس صورت مین اس بات کا اندازہ کرلے کہ جو معاملہ تو اورون کے ساتھ کرنا چاہتا ہی، اگر تیرے ساتھ کیا جاتا تو تو پسند کرتا یا نہین ۔ اگر تو اپنے حق مین اسکو جائز نہ رکھتا، اور وہی معاملہ اپنے زیردستون کے ساتھ جائز رکھنا چاہتا ہی تو ۔ تو دغاباز اور خائن ہی،

(۴) تجکویہ کوشش کرنی چاہیے کہ تمام رعایا تجھسے شریعت کے اصول کے موافق رضی اور خوشنود رہے ۔

اس قسم کی بہت سی ہدایتین، امام صاحب نے لکھین اور ہر ایک ہدایت کی ذیل مین خلفاے راشدین اور سلاطینِ عادل کی نہایت مؤثر حکایتین نقل کین،

۹۹ سنہ ہجری مین جب امام صاحب کو ناگزیر اسباب کی وجہ سے جسکا ذکر کتاب کے پہلے حصے مین گزرچکا ہی محمد شاہ کے دربار مین جانا پڑا تو روبرو جو گفتگو اُس سے کی اُسکے چند فقرے یہ تھے ۔

"سلطان ملک شاہ ۔ والپ ارسلان ۔ وطغرل بیگ از زیر خاک بزبان حال میگویند ومنادی میکنند کہ یا ملک! ۔ یا قرۃ العین! یا فرزند عزیز! زینہار اگر بدانی کہ ما برچہ کار رسیدیم وچہ کارہائے باہول دیدیم ہرگز یک شب سیر نخوری"

آمدیم بعرض کردنِ حاجت کہ دو دست یکے عام ویکے خاص ۔ اما عام آنست کہ مردمان طوس ہوش باختہ وپراگندہ بودند در ظلم وہرچہ بود از سرما وبی آبی تباہ شد ۔ بدیشان رحمتی کن تا خدایتعالی

برتو رحمت کند۔ گردنِ مومنان از بلا و محنتِ گرسنگی بشکست۔ چہ باشد اگر گردنِ ستوران تو از ساخت زر فرو نشکند"۔

امام صاحب کی کوششون کے نتائج

اس بات کا پتہ لگانا مشکل ہی کہ امام صاحب کی اِن کوششون کا کیا نتیجہ ہوا۔ ہمارے مورّخین، واقعات کو اِس قدر سادہ اور پراگندہ لکھتے ہین کہ واقعہ کے اسباب یا تو بالکل نہین لکھتے، یا لکھتے ہین تو واقعہ سے جدا لکھتے ہین۔ تاریخون مین بعض واقعات ایسے موجود ہین جن سے قیاس ہو سکتا ہی کہ امام صاحب کی کوشش بالکل رائگان نہین گئی۔ لیکن افسوس ہی کہ کسی مؤرخ نے یہ تصریح نہین کی کہ ان واقعات کا ظہور مین آنا، امام صاحب کے اثر سے تھا،

بہرحال وہ واقعات یہ ہین۔

ملک کی تباہی اور جور و ظلم کے رواج کا بڑا سبب، محمد شاہ و برکیارق کی خانہ جنگیان تھین ۴۹۷ھ ہجری مین، دونون مین صلح ہوئی، اور امن و امان قائم ہو گیا۔

۵۰۱ھ ہجری مین محمد شاہ نے ہر قسم کے ٹکس، محصول، بیگار، پروانۂ راہداری وغیرہ وغیرہ معاف کر دیے، اور یہ حکم تختیون پر لکھکر بازارون مین آویزان کیا گیا۔

علامۂ ابن اثیر نے محمد شاہ کے حالات مین لکھا ہی کہ ایک دفعہ کسی تاجر نے قاضی کے ہان نالش پیش کی کہ فلان عامل کو بادشاہ نے حکم دیا تھا کہ میرے مال کی قیمت دلا دے۔ لیکن وہ ٹال مٹول کرتا ہی۔ قاضی نے اپنے غلام ساتھ کر دیے، اتفاق سے خود محمد شاہ کسی طرف سے آنکلا، اور حقیقت حال دریافت کی، غلامون نے کہا مدعا علیہ کو

عدالت مین لانے کے لیے جاتے ہین، بادشاہ نے مدعاعلیہ کا نام پوچھا غلامون نے کہا محمد شاہ۔ بادشاہ کو نہایت رنج ہوا اور اُسی وقت عامل کو طلب کیا، اور سخت تنبیہ کی، اِس واقعہ کے بعد ہمیشہ اس بات پر افسوس کرتا رہا کہ مین عدالت مین، مدعاعلیہ کی حیثیت سے کیون حاضر نہوا، تاکہ آیندہ کسی کو حق کی تسلیم سے عار نہوتا ‘‘۔

علامۂ موصوف نے محمد شاہ کے حال مین یہ بھی لکھا ہی۔

وعلم الامراء سیرته فلم یقدم احد منهم علی الظلم وکفوا عنه۔

(امرا کو جب محمد شاہ کا مزاج اور طریقہ معلوم ہوا تو پھر کسی نے ظلم کی جرأت نہ کی اور سب نے ظلم سے ہات کھینچ لیے۔)

یہ وہی چیز تھی جسکے لیے امام صاحب نے ساری محنت اُٹھائی تھی۔

دولت سلجوقیہ مین چونکہ سلطنت کا تمام نظم ونسق، اصل مین وزرا کے ہات مین ہوتا تھا سلاطین صرف کشور کشائی مین مصروف رہتے تھے، اسلیے امام صاحب نے اُن تمام وزرا کو جو وقتاً فوقتاً، وزارت کے رتبے پر پہونچے نہایت آزادی اور دلیری سے، خطوط اور ہدایت نامے لکھے نظام الملک کے، انتقال کے جن لوگون نے وزارت کا رتبہ حاصل کیا اُنکے نام حسب ذیل ہین۔

وزرا اور
امرا کے نام
خطوط

فخر الملک نظام الملک کا سب سے بڑا بیٹا تھا ۴۸۸ھ ہجری مین برکیارق کا وزیر ہوا، پھر ۴۹۰ھ ہجری مین سنجر نے وزیر مقرر کیا، دس برس تک وزارت کی ۵۰۰ھ مین ایک باطنی دشمن کے ہات سے مارا گیا۔

صدر الدین محمد فخر الملک کا بیٹا تھا، باپ کے مرنے کے بعد وزیر مقرر ہوا ۵۱۱ھ ہجری

مین قتل ہوا۔

احمد بن نظام الملک صدر الوزرا	۵۰۰ھ ہجری مین سلطان محمد شاہ بن ملک شاہ نے اسکو وزیر مقرر کیا اور قوام الدین نظام الملک صدر الاسلام کا خطاب دیا۔ ۵۰۴ھ ہجری مین وزارت سے معزول ہوا۔
عمید الملک مجیر الدین شہید شہاب الاسلام	

امام صاحب، ان سب وزرا کو وقتاً فوقتاً خطوط کے ذریعے سے عدل اور انصاف کی پابندی کی تاکید کرتے تھے، ایک خط جو فخر الملک کے نام ہے اُسکی ابتدا اِسطرح کی ہے،۔

"امیر۔ حُسام۔ نظام۔ اور اور اس قسم کے جتنے الفاظ ہین۔ سب تکلف اور بناوٹ کے الفاظ ہین، اور آنحضرت نے فرمایا ہے کہ "مین اور میری امت کے پرہیزگار لوگ تکلف سے بری ہین"۔

خاتمے مین لکھتے ہین،

"صحبتِ کسے اختیار کن کہ وے از دستِ شیطان رستہ باشد تا ترا نیز برہاند"

ایک دوسرے خط مین جو فخر الملک کے نام ہے۔ لکھتے ہین۔

"بدانکہ این شہر از قحط و ظلم ویران بود و تا خبر تو از اسفراین و دامغان بود ہمہ می ترسیدند۔ و دہقانان از بیم غلہ می فروختند و ظالمان از مظلومان عذر می خواستند۔ اکنون کہ اینجا رسیدی ہمہ ہراس و خوف برخاست، و دہقانان و خبّازان بند بر غلہ دوکان نہادند، و ظالمان

دلیر گشتند۔ اگر کسے کارِ این شہر بخلافِ این، حکایت می کند دشمن دین تست۔ بدانکہ دعاے مردمانِ طوس بہ نیکی و بدی مجرب ست، و عمید را این نصیحت بسیار کردم نپذیرفت، تا حال وے عبرتِ ہمہ گشت۔ بشنو این سخنہای تلخ با منفعت، از کسیکہ او طمع گاہ خویش را بہمہ سلاطین، وداع کردہ است تا این سخن می بتواند گفت، و قدرِ این بشناس کہ نہ ہمانا از کسی دیگر شنوی۔ بدانکہ ہر کس کہ جز این می گوید، با تو، طمع وے حجاب ست میانِ او و کلمۃ الحق،،۔

مجیر الدین کو ایک خط مین لکھتے ہین۔

"اما فریاد رسیدن خلق بر عموم واجب ست کہ کارِ ظلم از حد در گذشتہ، و بعد ازان کہ من مشاہد این حال می بودم قریب یک سال ست کہ از طوس ہجرت کردہ ام، تا باشد کہ از مشاہدۂ ظالمانِ بے رحمت و بے حرمت خلاص یابم۔ چون بحکم ضروری معاودت افتاد ظلم ہمچنان متواتر ست،،۔

ایک دوسرے خط مین لکھتے ہین کہ حق کی تلخی کی برداشت کرنا نہایت مشکل کام ہے، تاج الملک، اِس سعادت سے محروم رہا، اور اپنے کردار کی سزا پائی، اسکی حالت کو دیکھکر **مجد الملک** کو عبرت پکڑنی چاہیے تھی لیکن اسنے بھی کچھ خیال نہ کیا، اور آخر تباہ ہوا۔ پھر **مؤید الملک** کی باری آئی، وہ بھی غفلت سے نہ چونکا اور اسکا نتیجہ اُٹھایا۔ اب تیری باری آئی،،۔

اسکے بعد لکھتے ہین۔

وبحقیقت شناسد کہ ہیچ وزیر بدین بلا مبتلا نبود کہ وے۔ در روزگار ہیچ وزیر آن ظلم وخرابی نہ رفت کہ اکنون میرود۔ و اگرچہ وے کارہ است ولکن در خبر چنین ست کہ چون ظالمان را روز قیامت مواخذہ کنند ہم متعلقان او ہم ایشان را بدان ظلم بگیرند۔ مسلمانان را کارد باستخوان رسید ومستاصل گشتند۔ وہر دینارے کہ قسمت کردند ضعاف آن از رعیت بشد وبسلطان نرسید۔ ودر میانہ ارذال عواماں وظالمان ببردند"۔

امام صاحب نے اسی پر اکتفا نہین کیا بلکہ تمام قوم مین یہ روح پھونکنی چاہی۔ اُنھون نے نہایت آزادی اور دلیری سے یہ خیال ظاہر کیا کہ سلاطین کی روک ٹوک ہر مسلمان کا فرض ہی، احیاء العلوم مین سلاطین اور امرا کے مقابلے مین امر بالمعروف کا ایک خاص باب باندھا ہی اُسمین لکھتے ہین کہ سلاطین کی روک ٹوک مین اگر فساد ملکی کا اندیشہ ہو تو ناجائز ہی لیکن اگر صرف اپنی جان ومال کا خطرہ ہو تو نہ صرف جائز بلکہ نہایت مستحسن ہی، بزرگان سلف ہمیشہ اپنی جان کو خطرے مین ڈال کر، آزادی سے کام لیتے تھے اور سلاطین اور امرا کو ہر موقع پر روکتے ٹوکتے رہتے تھے، اسمین اگر کوئی شخص جان سے مارا جاتا تھا تو خوش نصیب خیال کیا جاتا تھا کیونکہ وہ شہادت کا درجہ پاتا تھا۔

"ایک دفعہ امیر معاویہ نے لوگون کے وظیفے روک دیے تھے اسپر ابو مسلم خولانی نے سرِ دربار اُٹھکر کہا کہ اے معاویہ! یہ آمدنی تیری یا تیرے باپ کی کمائی نہین ہی"۔

ابو موسیٰ اشعری کی عادت تھی کہ خطبہ مین حضرت عمرؓ کا نام لے کر انکے حق مین

دعا کرتے تھے، اور حضرت عمر کے سوا اور کسی صحابی کا ذکر نکرتے تھے۔ ضبتہ بن محصن
نے عین خطبہ مین کھڑے ہو کر کہا کہ تم ابو بکر کا نام کیون نہین لیتے، کیا عمر۔ ابو بکر سے افضل
ہین، ابو موسیٰ اشعری نے یہ واقعہ حضرت عمر کو لکھ بھیجا، حضرت عمر نے ضبتہ کو مدینے مین
طلب کیا۔ ضبتہ نے حضرت عمر کی خدمت مین حاضر ہو کر کہا تمنے کس حق سے مجکو یہان
طلب کیا ہی؟ حضرت عمر نے کہا ابو موسی، اشعری سے تم سے کیا معاملہ پیش آیا، اُنھون
نے واقعہ کی حقیقت بیان کی۔ حضرت عمر رونے لگے اور کہا کہ واللہ تم برسر حق ہو، پھر کہا کہ
مجھ سے خطا ہوئی معاف کرو۔

حجاج بن یوسف نے حطیط زیّارت کو اپنے دربار مین بُلایا اور کہا کہ تم مجکو کیسا سمجھتے
ہو۔ حطیط نے کہا، تو خدا کا دشمن ہی، حجاج نے کہا اور امیر المومنین عبد الملک بن
مروان؟ حطیط نے کہا اصل تو وہی ہی، تو تو اُسکی فرع ہی، حجاج نے اُسپر نہایت
بیدردی اور بیرحمی سے طرح طرح کے عذاب دیکر اُنکو قتل کرا دیا لیکن اُنھون نے
اُف تک نہ کی۔

ہارون الرشید اور سفیان ثوری مین بچپن کی دوستی تھی۔ جب ہارون خلیفہ ہوا
تو سفیان سے ملنے کی خواہش ظاہر کی لیکن اُنھون نے پروا نہ کی، آخر ہارون نے
انکے نام ایک خط لکھا جسکا مضمون یہ تھا۔

از ہارون الرشید بنام برادرم سفیان۔

برادرم! تمکو معلوم ہی کہ خدا نے تمام مسلمانون مین رشتۂ اخوّت قائم کیا ہی میرے

اور تمھارے جو تعلقات تھے بدستور قائم ہین، تمام میرے احباب میری خلافت کی مبارکباد دینے کو میرے پاس آئے اور مین نے اُنکو گران بہا صلے دیے، افسوس ہی کہ آپ ابتک نہ آئے، مین خود حاضر ہوتا لیکن یہ شانِ خلافت کے خلاف تھا، بہرحال اب ضرور تشریف لائیے،، سفیان نے خط کا عنوان پڑھکر پھینک دیا۔ اور کہا کہ مین اُس چیز کو ہات لگانا نہین چاہتا جسکو ایک ظالم نے چھُوا ہی۔ پھر اُسی خط کی پشت پر یہ جواب لکھوایا،،

ازبندہ ضعیف سفیان۔ بنام ہارون فریفتۂ دولت۔

مین نے پہلے تمکو اطلاع دیدی تھی، کہ مجھسے اور تم سے کوئی تعلق نہین رہا۔ تم نے اپنے خط مین خود تسلیم کیا ہی کہ تم نے مسلمانون کے بیت المال کے روپیہ کو بیموقع اور بیجا خرچ کیا، اسپر بھی تمکو تسلی نہ ہوئی اور چاہتے ہو کہ مین قیامت مین تمھارے اسراف کی شہادت دون۔ ہارون! تجھکو کل خدا کے سامنے جواب دینے کے لیے طیار رہنا چاہیے۔ تو تخت پر اجلاس کرتا ہی، حریر کا لباس پہنتا ہی، تیرے دروازے پر چوکی پہرہ رہتا ہی۔ تیرے عمّال خود شراب پیتے ہین۔ اور دوسرون کو شراب پینے کی سزا دیتے ہین، خود زنا کرتے ہین اور زانیون پر حد جاری کرتے ہین۔ خود چوری کرتے ہین اور چورون کے ہات کاٹتے ہین، پہلے ان جرائم پر تجھکو اور تیرے عمالون کو سزا ملنی چاہیے پھر اورون کو۔ ہارون! وہ بھی دن آئیگا کہ تو قیامت مین اس حال سے آئیگا کہ تیری مشکین بندھی ہونگی، تیرے ظالم عمال تیرے پیچھے ہونگے اور تو سب کا پیشوا بنکر سبکو دوزخ کی طرف لیجائے گا، مین نے تیری خیر خواہی کا حق ادا کردیا اور اب پھر کبھی مجکو خط نہ لکھنا،،۔

یہ خط ہرون کے پاس پہونچا تو بے اختیار چیخ اُٹھا اور دیر تک روتا رہا۔

ابوالحسین نوری ایک دفعہ دریا مین سفر کر رہے تھے کشتی مین بہت سے مٹکے دھرے دیکھے۔ ملاح سے پوچھا کہ انمین کیا ہی اُسنے کہا شراب ہی اور خلیفہ معتضد باللہ نے منگوائی ہی، ابوالحسین نے ایک لکڑی لیکر ایک ایک مٹکے کو توڑنا شروع کیا، تمام حاضرین تھرّا گئے کہ دیکھیے کیا غضب ہوتا ہی۔ معتضد کو خبر ہوئی تو اُسنے ابوالحسین کو پکڑوا بلایا۔ گئے تو معتضد ہات مین ایک گرز لیے بیٹھا تھا۔ انکو دیکھکر پوچھا تو کون ہی؟ انھون نے کہا محتسب، معتضد نے کہا تجھکو محتسب کس نے مقرر کیا۔ انھون نے کہا جسنے تجھکو خلیفہ مقرر کیا۔

امام صاحب اس قسم کے اور بہت سے واقعات نقل کر کے اخیر مین لکھتے ہین۔ کہ علماے سلف کا یہ طریقہ تھا۔

واما الاٰن فقد قیدت الاطماع السن العلماء فسکتوا وان تکلموا لو تُساعد اقوالهم احوالهم	لیکن آجکل تو طمع نے علما کی زبانین بند کر دی ہین اسلیے وہ چپ ہو گئے اور اگر کچھ کہتے ہین تو انکی حالت اُنکے قول سے مطابق نہین ہوتی اسوجہ سے کچھ اثر نہین ہوتا۔

امام صاحب کو ان باتون پر بھی تسلی نہ تھی۔ وہ دیکھتے تھے کہ موجودہ سلطنتون کا سرے سے خمیر ہی بگڑ گیا ہی اس لیے جب تک اسلامی اصول کے موافق ایک نئی سلطنت نہ قائم کیجائے، اصل مقصد نہین حاصل ہو سکتا۔ لیکن امام صاحب کو ریاضت مجاہدہ اور مراقبہ سے اتنی فرصت نہ تھی کہ ایسے بڑے کام مین ہات ڈال سکتے

اتفاق یہ کہ جب احیاء العلوم شائع ہوئی، اور ۵سنہ ہجری مین اسپین مین پہونچی تو علی بن یوسف بن تاشقین نے جو اسپین کا بادشاہ تھا، تعصب اور تنگ دلی سے اس کتاب کے جلانے کا حکم دیا، اور نہایت بیدردی سے اِس حکم کی تعمیل کی گئی، امام صاحب کو اس واقعہ کی اطلاع ہوئی تو سخت رنج ہوا، اسی اثنا مین اسپین سے ایک شخص امام صاحب کی خدمت مین تحصیل علم کے لیے آیا۔ جسکا نام **محمد بن عبد اللہ تومرت** تھا، یہ ایک نہایت معزز خاندان کا آدمی تھا، اور اُسکے آبا و اجداد ہمیشہ سے آزادی پسند اور صاحب حوصلہ چلے آتے تھے۔ امام صاحب کی خدمت مین رہکر اُسنے تمام علوم مین نہایت کمال پیدا کیا، اور اپنے ذاتی حوصلہ یا امام صاحب کی فیض صحبت سے یہ ارادہ کیا کہ اسپین مین، علی بن یوسف کی سلطنت کو مٹا کر ایک نئی سلطنت کی بنیاد ڈالے، یہ خیال اُسنے امام صاحب کے سامنے پیش کیا، امام صاحب نے چونکہ خود ایک عادلانہ سلطنت کے خواہشمند تھے، اِس رائے کو پسند کیا، لیکن پہلے یہ دریافت کیا کہ اس مہم کے انجام دینے کے اسباب بھی مہیا ہین یا نہین۔ محمد بن عبد اللہ نے اطمینان دلایا، تو امام صاحب نے

۱؎ شرح احیاء العلوم ۲؎ چونکہ محمد بن عبد اللہ نے ایک عظیم الشان سلطنت قائم کی اور اُسی اصول پر قائم کی جو امام غزالی کا منشا تھا، اسلیے اُسکا مختصر سا حال طبقات الشافعیہ ابن السبکی سے، نقل کرتے ہین۔

محمد ابن عبد اللہ، اقصاے مغرب کا رہنے والا تھا، اول اپنے وطن مین نشو و نما پایا۔ پھر مشرق کا سفر کیا، اور فقہ و کلام کی تحصیل کی۔ وہ نہایت پرہیزگار، عابد، اور قناعت پسند تھا، فارغ التحصیل ہوکر، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر پر کمر بستہ ہوا، مصر مین پہونچا، تو اس سختی سے لوگون کو مناہی سے روکا کہ لوگ اُسکے دشمن ہوگئے اور اُسکو شہر بدر کردیا، مصر سے اسکندریہ گیا، اور چند روز وہان اقامت کی، پھر بلاد مغرب کی طرف روانہ ہوا، ۵سنہ ہجری مین **مہدیہ** پہونچا اور اپنے کام مین مشغول ہوا، وہان سے چل کر بجایہ، اور بجایہ سے مراکش گیا، یہان بھی نہایت آزادی سے امر بالمعروف کی خدمت انجام دی یہانتک کہ خود شاہی خاندان سے متعرض ہوا، بادشاہ وقت یعنی علی بن یوسف تاشقین نے اُسکو دربار مین طلب کیا دربار کے علمانے

نہایت خوشی سے اجازت دی، علامۂ ابن خلدون اس واقعہ کے متعلق لکھتے ہین،

ولقی فیما زعموا اباحامد الغزالی وفاوضه بذات صدره بذلك فارادہ علیه لما کان فیه الاسلام یومئذٍ باقطار الارض من اختلال الدولة وتفویض ارکان السلطان الجامع الامة المقیم للملة بعد ان ساءله عمن له من العصابة والقبائل التی یکون بها الاعتزاز والمنعة -

جیساکہ لوگون کا خیال ہی - وہ ابو حامد غزالی سے ملا اور اُس نے اپنے دلی خیالات کے متعلق مشورہ کیا - امام صاحب نے اُسکی تائید کی کیونکہ اُس زمانے مین اسلام تمام دنیا مین ضعیف ہو رہا تھا - اور کوئی ایسا سلطان موجود نہ تھا جو تمام اُمّت کو فراہم کرسکے اور دین اسلام کو قائم رکھّے، لیکن پہلے امام صاحب نے اس سے پوچھ لیا کہ تمھارے پاس اتنا سروسامان اور جمعیت ہی یا نہین جس سے قوت اور حفاظت ہو سکے

غرض محمد بن عبداللہ بن تومرت نے واپس جاکر امر بالمعروف کے شعار سے ایک نئی سلطنت کی بنا ڈالی - جو مدت تک قائم رہی اور موحّدین کے لقب سے پکاری جاتی تھی - علی بن یوسف کی حکومت مین، جور و تعدی بہت پھیل گئی تھی، فوج کے لوگ علانیہ، لوگون کے گھرون مین گھس جاتے تھے، اور عفت مآب خاتونون کے ناموس کو برباد کرتے تھے، علی بن یوسف کے خاندان مین ایک مدت سے یہ اُلٹا دستور

بقیۂ حاشیہ صفحہ (۲۴۶) اُس سے کہا کہ ایسے عادل اور منصف بادشاہ کی حکومت سے ناراضی کی کیا وجہ بیان کرسکتے ہو، محمد بن عبداللہ نے نہایت جوش کے ساتھ کہا کہ کیا اس شہر مین علانیہ شراب کی خرید و فروخت نہین ہوتی؟ اور کیا یتیمون کے مال پر دست درازی نہین کیجاتی؟ اسکی پُرجوش تقریر سے بادشاہ بھی متاثّر ہوا، یہان تک کہ اُسکی آنکھ سے آنسو جاری ہوگئے، - محمد - مراکش سے نکل اغمات مین آیا، اور رفتہ رفتہ ایک جماعتِ کثیر اسکے ساتھ ہوگئی، پھر **تمیل** مین قیام کرکے قبیلۂ مصامدہ کی اعانت سے، سلطنت کی بنیاد ڈالنی شروع کی، اور کامیاب ہوا -

چلا آتا تھا کہ مرد مُنھ پر نقاب ڈالتے تھے، اور عورتین کھُلے مُنھ پھرتی تھین، اسی لحاظ سے یہ لوگ ملثمین کہلاتے تھے۔ محمد بن تومرت نے اول اول، انھی دونون بدعتون کے مٹانے پر کمر باندھی۔ اور رفتہ رفتہ اسی سلسلے مین، ملثمین کی حکومت برباد ہوکر، ایک نئی سلطنت قائم ہوگئی، محمد بن تومرت نے خود، فرمان روائی کا قصد نہین کیا، بلکہ ایک لائق شخص کو جسکا نام عبد المومن تھا، تخت نشین کیا،

عبد المومن اور اُسکے خاندان نے جس طرز پر حکومت کی وہ بالکل اُس اصول کے موافق تھی جو امام غزالی کی تمنا تھی، ابن خلدون کتاب ثالث۔ اخبار بربر فصل ثالث مین عبد المومن اور اُسکی اولاد کے متعلق لکھتے ہین ،، انکی حکومت کا یہ انداز تھا کہ علما کی عزت کیجاتی تھی، اور تمام واقعات و معاملات مین اُنسے مشورہ لیکر کام کیا جاتا تھا۔ دادخواہون کی فریاد سُنی جاتی تھی۔ رعایا پر عُمّال ظلم کرتے تھے تو اُنکو سزا دیجاتی تھی۔ ظالمون کا ہاتھ روک دیا گیا تھا۔ شاہی ایوانون مین، مسجدین تعمیر کی گئی تھین۔ تمام سرحدی ناکے جہان یورپ کا ڈانڈا ملتا تھا، فوجی طاقت سے مضبوط کردیے گئے تھے، اور غزوات و فتوحات کو روز افزون ترقی تھی،،۔

یعقوب جو اس سلسلے کا تیسرا تخت نشین تھا۔ اسکے حالات مین ابن خلکان لکھتے ہین وہ عادل بادشاہ تھا، شریعت کا پابند تھا۔ امر بالمعروف و نہی عن المنکر پر عمل کرتا تھا اور اس باب مین کسی کی رو رعایت نہین کرتا تھا۔ پنجگانہ نماز۔ جماعت کے ساتھ پڑھتا تھا مؤینہ پوش تھا۔ کمزور سے کمزور فریاد لاتا تھا تو راہ مین کھڑا ہوجاتا تھا اور اُسکی پوری پوری دادرسی

کرتا تھا۔ اپنے خاندان تک مین حدود شرعیہ کو جاری کرتا تھا۔ تمام ملک کو پابند نماز بنادیا تھا شرابخواری کی سخت سزا مقرر کی تھی۔ ایک عجیب بات یہ ہی کہ تمام علماء اور فقہاء کو حکم دیا تھا کہ مسائل فقہیہ مین کسی کی تقلید نہ کرین۔ بلکہ خود قرآن و حدیث و اجماع و قیاس سے مسائل کا استنباط کرین۔ چنانچہ اُس زمانے کے بڑے بڑے علماء مثلاً علامہ ابوالخطاب بن دحیہ، ابو عمر، حضرت شیخ محی الدین اکبر کسی کی تقلید نہین کرتے تھے۔

یہ تو اُسکی دینداری کا حال تھا۔ ملکی حالت یہ تھی کہ اسنے یورپ کے مقابلے مین بڑی بڑی عظیم الشان فتوحات حاصل کین چنانچہ اُسکی تفصیل۔ تمام تاریخون مین مذکور ہی۔

امام صاحب پر اسباب خارجی کا اثر

امام صاحب کی تعلیم و تربیت کے جو حالات، تاریخ و رجال کی کتابون کے منظر عام پر نمایان ہین، اُسکا اقتضایہ تھا کہ امام صاحب بہت سے بہت۔ ایک فقیہ۔ یا اصولی، یا صوفی یا واعظ۔ ہوتے، اس سے بڑھکر یہ کہ اِن تمام اوصاف کے جامع ہوتے اور ہر وصف مین اجتہاد کے رتبے تک پہونچتے، جیسا کہ اُنکے اور ہمعصر جو طباعی اور ذہانت مین اُنکے برابر تھے۔ اس حد تک پہونچے، لیکن امام صاحب نے بخلاف اپنے ہمعصرون کے، اقلیم کمال کے بہت سے ایسے نئے ملک فتح کیئے جنکا خیال بھی اُنکے ہمعصرون کو نہین گذرا تھا وہ ایک نئے علم کلام کے موجد ہوئے۔ فلسفہ کو مذہب سے آشنا کیا، معقول و منقول کے

امام صاحب کے حالات خارجی اسباب کا اثر

تطبیق کی بنا ڈالی، علم اخلاق کو وسعت دی، نظامِ سلطنت کو اصلاح کی نظر سے دیکھا، اِن باتون کے لحاظ سے یہ امر قابل تفحص ہی، کہ امام صاحب مین اِن غیر معمولی اوصاف کے پیدا ہونے کے کیا اسباب تھے ؟۔

اِس سوال کا اگرچہ مختصر جواب یہ ہی کہ امام صاحب کو خدا نے فطرۃً مجدد اور رفارمر پیدا کیا تھا۔ اور یہی قابلیت تھی جو مختلف صُورتون مین مختلف نامون سے پکاری گئی، لیکن حقیقت یہ ہی کہ مُجدِّد، اور رفارمر بھی، واقعات خارجی سے متاثر ہوتا ہی، اور اِن واقعات کو، اسکی ترقی خیالات مین۔ بہت دخل ہوتا ہی۔

امام صاحب کی ترقی خیالات کا زمانہ، بغداد سے شروع ہوتا ہی۔ بغداد۔ دنیا کی ہر قوم ہر فرقے۔ ہر مذہب کے علما و فضلا کا دنگل تھا جہان ہر شخص اپنے معتقدات و خیالات کو نہایت آزادی سے ظاہر کر سکتا تھا۔ امام صاحب کی طبیعت مین تحقیق حق کا مادہ پہلے سے موجود تھا، اب اُسکے ظہور کا موقع آیا۔ یہ موقع اور علما و اہل فن کو بھی ہاتھ آسکتا تھا، لیکن علماے دین اپنے گروہ کے سوا، اور کسی سے ملنا، یا کسیکے معتقدات و خیالات سے واقف ہونا، مذہبی شان کے خلاف سمجھتے تھے۔

بہر حال امام صاحب ہر فرقہ کے علما سے ملے اور اُن کے خیالات سے واقفیت حاصل کی۔ اُنکا خود بیان ہی کہ، "بیس[۲۰] برس کی عمر سے پچاس[۵۰] برس کی عمر تک یہ شغل رہا کہ باطنی، ظاہری، فلسفی، متکلم، صوفی، زندیق۔ ایک ایک سے ملا، اور ایک ایک کے عقائد کا تہ تک سُراغ لگایا۔ اس تحقیقات کا پہلا اثر یہ تھا کہ تقلید کی تمام بندشین ٹوٹ گئین اور قدیم

خیالات کی بنیاد متزلزل ہو گئی"۔

تحقیقات کے شوق مین امام صاحب نے فلسفہ اور عقلیات کی کتابین بھی پڑھین، اور ان فنون مین مجتہدانہ کمال پیدا کیا۔ فلسفہ کی تصنیفات مین سے جو کتابین زیادہ تر انکے مطالعے مین رہین، بوعلی سینا کی تصنیفات، اور ابن مسکویہ کی کتاب تہذیب الاخلاق تھی۔ امام مازری شارح صحیح مسلم کا بیان ہی کہ مین نے غزالی کے شاگردون سے سُنا کہ وہ اخوان الصفا کے رسالے اکثر دیکھا کرتے تھے، امام صاحب نے خود بھی ایک موقع پر اخوان الصفا کا ذکر کیا ہی۔

ان تصنیفات کو پڑھکر، امام صاحب کو نظر آیا کہ فلسفہ کی نسبت، علما کی یہ بدگمانی کہ وہ تمام تر مخالف مذہب ہی، صحیح نہین، چنانچہ منقذ من الضلال مین فلسفہ کے تمام اقسام کو الگ الگ لکھکر، تصریح کی کہ چند مسائل کے سوا، باقی کوئی چیز مذہب کے مخالف نہین۔ فلسفہ کے عام انکار سے ایک بڑا ضرر جو اسلام کو پہونچ رہا تھا، امام صاحب نے اُسکو نہایت آزادی سے ظاہر کیا۔ چنانچہ لکھتے ہین کہ "ایک بڑا نقصان جو اسلام کو پہونچ رہا ہی یہ ہی، کہ بہت سے لوگ، اسلام کی حمایت کے یہ معنی سمجھتے ہین کہ فلسفہ کے تمام مسائل کو مذہب کے مخالف ثابت کیا جائے لیکن چونکہ فلسفہ کے بہت سے مسائل ایسے ہین جو دلائل قطعیہ سے ثابت ہین، اسلیے جو شخص ان دلائل سے واقف ہی وہ ان مسائل کو قطعی سمجھتا ہی، اسکے ساتھ جب اُسکو یہ یقین دلایا جاتا ہی کہ یہ مسائل، اسلام کے خلاف ہین، تو اُسکو بجائے اسکے

سلہ منقذ من الضلال،

کہ ان مسائل مین شبہہ پیدا ہو خود اسلام مین شبہہ پیدا ہوتا ہی۔ اِس بنا پر ان نادان دستون سے اسلام کو سخت ضرر پہونچتا ہی"۔

امام صاحب پر فلسفہ کا اثر

امام صاحب کی طبیعت خود فلسفیانہ واقع ہوئی تھی، عام علما، فلسفہ سے جو بدگمانی رکھتے تھے تحقیقات کے بعد، غلط نکلی، اُسکا یہ اثر ہوا کہ امام صاحب پر فلسفہ کا پورا رنگ چڑھ گیا، منقذ من الضلال اور مضنون کبیر مین روح کی حقیقت، روح کے جوہر ہونے پر استدلال خرق عادت کی تقسیمین (عقلی وخیالی) عذاب اُخروی کی حقیقت، ان تمام مسائل کی بعینہ وہی تشریح کی جو بوعلی سینا، نے شفا اور اشارات مین کی تھی، احیار العلوم مین، اخلاق کی ماہیت، اخلاق کے اقسام، اخلاقی عیوب پر مطلع ہونے کے طریقے، اولاد کی تربیت، یہ تمام مضامین سر تا پا، ابن مسکویہ سے ماخوذ ہین، جو نکات خود امام صاحب کے ایجاد ہین، اُنکا مایۂ خمیر بھی فلسفہ ہی ہی۔

امام صاحب کی تصنیفات اگرچہ فلسفہ سے لبریز ہو گئی تھین تاہم خوش اعتقاد بزرگون کو یہی ضد رہی کہ حاشا! امام صاحب کو فلسفہ سے کیا تعلق، امام مارزی نے جو بہت بڑے محدث تھے امام صاحب کی نسبت لکھدیا تھا کہ اُنکی تصنیفات مین فلسفہ کا اثر پایا جاتا ہی، اسپر علامہ ابن السبکی نے طبقات الشافعیہ مین بڑے زور شور سے مارزی کی مخالفت کی علامۂ موصوف کا استدلال یہ ہی کہ امام غزالی تمام فلاسفہ کو کافر سمجھتے ہین، پھر فلسفہ کی طرف کیونکر التفات کر سکتے تھے،

خود امام صاحب کے زمانے مین لوگون کو یہ بدگمانی پیدا ہو گئی تھی کہ امام صاحب

اپنی تصنیفات مین فلسفہ کا عنصر ملاتے جاتے ہین، اور چونکہ یہ امر اُس زمانے مین تقدس اور تشرع کے خلاف سمجھا جاتا تھا، امام صاحب کو اسکی معذرت کرنی پڑی، چنانچہ منقذ مین لکھتے ہین۔

ولقد اعترض على بعض الكلمات المبثوثة في تصانيفنا في اسرار علوم الدين طائفة من الذين لم يستحكم في العلوم سرائرهم و لم تنفتح الى اقصى غايات المذاهب بصائرهم وزعمت ان تلك الكلمات من كلام الاوائل مع ان بعضها من مولدات الخواطر و لا يبعد ان يقع الحافر على الحافر۔ وبعضها يوجد في الكتب الشرعية واكثرها موجود معناها في كتاب الصوفية۔	میری بعض تصانیف جو اسرار شریعت مین ہین (یعنے احیاء العلوم) انکے متعلق بعض لوگون نے جو علم مین پختہ کار نہین ہین، اور مذہب کے انتہائے مقصود تک انکی نگاہ نہین پہونچی۔ یہ اعتراض کیا کہ انمین سے بہت سی باتین حکمائے قدیم سے ماخوذ ہین، حالانکہ انہین سے بعض باتین تو خود میری طبیع زاد ہین اور ممکن ہے کہ قدم بر قدم پڑ گیا ہو (یعنے قدما سے توارد ہو گیا ہو) اور بعض کتب شرعیہ مین موجود ہین، اور اکثر باتین ایسی ہین جنکی اصل صوفیہ کی کتابون مین موجود ہے۔

اس بات کے اندازہ کرنے کے لیے کہ امام صاحب کو حکما سے کہان تک توارد ہوا، بچون کی تعلیم و تربیت کے متعلق احیاء العلوم، اور ابن مسکویہ کی تہذیب الاخلاق کی عبارتین، ہم اس موقع پر نقل کرتے ہین۔ یہ بھی خیال رکھنا چاہیے کہ ابن مسکویہ نے جو کچھ لکھا ہے وہ ابن مسکویہ کے خیالات نہین، بلکہ بروسن (یونانی حکیم تھا)، سے ماخوذ ہین، چنانچہ خود ابن مسکویہ نے تصریح کر دی ہے۔

احياء العلوم اور ابن مسکویہ کی کتاب کا موازنہ

تهذيب الاخلاق ابن مسكويه	احياء العلوم
ويعلم انّ اولى الناس بالملابس الملوّنة والمنقوشة النساء التى يتزين للرّجال وان الاحسن باهل النبل والشرف من اللباس البياض - ويحذر النظر فى الاشعار السخيفة و ما فيها من ذكر العشق واهله وما يوهمه اصحابها انه ضرب من الظرف ورقّة الطبع فانّ هذا الباب مفسد للاحداث جدًا -	وان يحبّب اليه من الثياب البيض دون الملوّن والابريسم ويقرر عنده ان ذلك شان النساء - ويحفظ من الاشعار التى فيها ذكر العشق واهله ويحفظ من مخالطة الادباء الذين يزعمون ان ذلك من الظرف ورقّة الطبع فان ذلك يغرس فى قلوب الصبيان بذر الفساد -
ثم يمدح بكل ما يظهر منه من خُلق جميل وفعل حسن يكرم عليه فان خالف فى بعض الاوقات ما ذكرته فالاولى ان لا يوبخ عليه بل يتغافل عنه لاسيّما ان ستره الصبى واجتهد فى ان يخفى ما فعله عن الناس فان عاد فليوبخ عليه سرًّا وليعظم عنده ما اتاه ويحذر من معاودته -	ثم مهما اظهر من الصبى خلق جميلٌ فينبغى ان يكرم عليه - فان خالف ذلك فى بعض الاحوال فينبغى ان يتغافل عنه - ولاسيما اذا ستره الصبى واجتهد فى اخفاءه فعند ذلك ان عاد ثانيا فينبغى ان يعاتب سرًّا ويعظم الامر فيه ويقال له اياك ان تعود -

وینبغی ان یعودان لایبصق فی مجالسه ولا یتمخط ولایتثاءب بحضرۃ غیرہ ولایضع رجلاً علی رجل ولایضرب تحت ذقنه بساعدہ ولایعمد راسه بیدیه فان ذالک دلیل الکسل۔	وینبغی ان یعودان لایبصق فی مجلسه ولا یمتخط ولایتشاءب بحضرۃ غیرہ۔ ولا یضع رجلاً علی رجل ولا یضع کفه تحت ذقنه ولا یعمد راسه لیسارہ فان ذلک دلیل الکسل۔

اختصار کے لحاظ سے ہمنے تھوڑی سی عبارت پر اکتفا کیا، ورنہ پورا مضمون کا مضمون اسیطرح لفظاً و معنیً مطابق ہی۔ ناظرین کو اختیار ہی کہ اُسکو توارد قرار دین یا نقل یا اقتباس۔

توارد کا عذر صحیح ہو یا نہو، لیکن اسی ضمن مین امام صاحب نے ایک ایسی سچی بات کہی جو آب زر سے لکھنے کے قابل ہی۔ فرماتے ہین

وھب انھا لم توجد الا فی کتبھم فاذا کان ذلک الکلام معقولا فی نفسه مؤیدًا بالبرھان ولم یکن علی مخالفة الکتاب والسنة فلم ینبغی ان یھجر وینکر فلو فتحنا ھذا الباب وتطرقنا الی ان یھجر کل حق سبق الیه خاطر مبطل للزمنا ان یھجر کثیرا من الحق[1]	اچھا فرض کرلو کہ جو باتین مین نے لکھین، وہ حکما کی کتابون کے سوا، اور کہین نہین پائی جاتین، لیکن اگر وہ باتین معقول ہین اور دلائل سے ثابت ہین، اور قرآن و حدیث کے خلاف نہین ہین تو پھر انکے چھوڑ دینے اور انسے انکار کرنے کی کیا وجہ ہی۔ اگر ہم ایسا کرنے پر آئین اور ان تمام سچی باتونکو رد کر دیا کرین جو پہلے کسی بدعقیدہ کے خیال مین گذرین تو ہمکو بہت سی سچی اور حق باتونکو چھوڑ دینا پڑیگا۔

[1] منقذ صفحہ ۱۳۔

فلسفہ کے متعلق امام صاحب کا یہ بھی خیال تھا کہ سیاسیات اور اخلاق کا حصہ زیادہ تر انبیاے سابقین اور صوفیہ آلہیہ کے اقوال سے ماخوذ ہی جسمین فلاسفہ نے اپنے ایجادات بھی ملادیے ہین، منقذ من الضلال مین اس خیال کے ظاہر کرنے کے بعد لکھتے ہین،

"یہ اختلاط فلسفہ کے معتقد اور منکر دونون کے حق مین مضر ہوا، اور معتقد کے بہ نسبت منکر کو زیادہ نقصان پہونچا۔ کیونکہ ضعیف العقل لوگ قائل کے اعتبار سے بات کی صحت کا اندازہ کرتے ہین، اور چونکہ یہ باتین اول اول انھون نے، فلاسفہ ہی کی زبان سے سُنین، انکو خیال ہوا کہ سب غلط اور باطل ہین، لیکن عاقل کا یہ کام ہی کہ صرف اس بات کو دیکھے کہ اصل بات صحیح ہی یا نہین۔ اگر صحیح ہی تو اس سے کچھ غرض نہین ہونی چاہیے کہ اُس کا قائل دیندار ہی یا گمراہ بلکہ عاقل کو یہ تلاش رہتی ہی کہ گمراہون کی باتون مین سے بھی کوئی کام کی بات نکل آئے کیونکہ وہ جانتا ہی کہ کان کی مٹی مین سے سونا نکل آتا ہی"

فلسفہ ہی نے امام صاحب کو نئے علم کلام کی بنیاد ڈالنے کا خیال دلایا، کیونکہ اُنکو فلسفہ کی واقفیت سے ثابت ہو چکا تھا کہ فلسفہ کے جو مسائل صحیح ہین وہ مذہب کے مخالف نہین، اور جو مخالف ہین، وہ صحیح نہین!

معتزلہ اس قسم کی تصنیفات کر چکے تھے جنمین معقول و منقول مین تطبیق دیگئی تھی لیکن، اہل سُنّت، اُنسے ایسے متنفر تھے کہ اُنکی تصنیفات کو آنکھ اُٹھا کر دیکھتے بھی نہ تھے اور دیکھتے تھے تو اُنکو ہر بات کفر و ضلالت نظر آتی تھی۔ لیکن امام صاحب کی طبیعت سے اس قسم کا تعصب جاتا رہا تھا، اسلئے اُنھون نے خذ ما صفی پر عمل کرکے اُنکی تصنیفات سے

بھی فائدہ اُٹھایا۔

فنِ اخلاق کے متعلق امام صاحب کے جو کارنامے ہین، سب تصوّف کی بدولت ہین، امام صاحب نے جب تصوّف کو عملاً سیکھنا چاہا تو اُسکا پہلا مرحلہ تزکیۂ اخلاق تھا اِس بنا پر انکو تحلی بالفضائل اور تخلی عن الرزائل کی ضرورت پڑی، اس ضرورت نے اُنکو علمِ اخلاق کی تصنیفات کی طرف متوجہ کیا، انمین سے قوت القلوب زیادہ متداول اور مقبول تھی، اور چونکہ بہت بڑے مشہور صوفی کی تصنیف تھی امام صاحب نے خاص توجہ سے اُسکو دیکھا لیکن اُسمین سرسری اور ظاہری باتین تھین۔ علم اخلاق کے دقائق کا پتہ نہ تھا۔ امام صاحب فلسفہ سے آشنا ہو چکے تھے۔ سلاطین کے دربار۔ تعلیم و تعلم۔ سفر کی وجہ سے مختلف طبقون کے آدمیون سے ملنے اور اُنکے اخلاق سے مطلع ہونے کا کثرت سے موقع پیش آیا تھا، سب سے بڑی بات یہ تھی کہ اُن پر خود مختلف حالتین گذر چکی تھین۔ اور طالب العلمی کے زمانے مین بہت بڑے مناظرہ چکے تھے۔ نظام الملک کے دربار مین پہونچکر امیرانہ جاہ و حشمت حاصل کی تھی، بغداد مین مدتون وعظ کہا تھا۔ عوام کی استمالت کے لیے جو باتین درکار تھین سب کرنی پڑی تھین۔ غرض مناظرہ و مباحثہ۔ جاہ پرستی۔ مقبولیت عوام۔ دولت و مال کے تعلق سے اخلاق پر جو جو اثر پڑ سکتے ہین۔ سب کا ذاتی تجربہ ہو چکا تھا۔ ان باتون نے اخلاق کے تمام دقیق نکات، اُنپر منکشف کر دیے، اور یہی نکات تھے جنھون نے علمی صورت پکڑ کر احیاء العلوم کے قالب مین ظہور کیا۔

سلاطین کے مقابلے مین، آزادی کی جرأت بھی اُنکو تصوف ہی کے صدقے مین

حاصل ہوئی، تصوف کے عالم مین آکر، دنیا اُنکی نظرون مین، ہیچ ہو گئی تھی۔ اور وہ نہایت
زاہدانہ زندگی پر قانع ہو گئے تھے، اس بنا پر اُنکو سلاطین اور امرا سے کسی قسم کی توقع
یا کسی قسم کا ڈر نہین رہا تھا۔ اُنکے پیر طریقت شیخ ابو علی فارمدی مین یہ ایک خاص
صفت تھی کہ وہ سلاطین کی پروا نہین کرتے تھے۔ چنانچہ نظام الملک سلجوقی کے دربار
مین جب جاتے تھے تو ہمیشہ علانیہ اُسکے جور و تعدی کا اظہار کرتے تھے، یہ نمونہ بھی
انکے پیش نظر تھا۔ ان باتون نے اُنکو آزادی اور حق گوئی کی جرأت دلائی اور اُنھون نے
وہ کام کیے جنکا ذکر، اصلاح ملکی کے ذکر مین گذر چکا۔

امام صاحب کا اثر

عقائد۔ علوم۔ فنون، اور شاعری پر۔

عقائد و کلام۔ آج تقریبًا تمام دنیا مین، الٰہیات۔ نبوات، اور معاد کے
متعلق، مسلمانون کے جو معتقدات اور مسلّمات ہین وہی ہین جو امام صاحب کے
مقرر کردہ عقائد ہین۔

علم کلام کی بحث مین تم پڑھ آئے ہو کہ امام صاحب نے عقائد اور اصول کی
تشریح دو مختلف مذاق پر کی، ظاہر و باطن اور جن عقائد کو کثرت اور عمومیت کے ساتھ بیان
کیا وہ ظاہری عقائد تھے، اُسکا یہ اثر ہوا کہ اُس زمانے سے آج تک، جسقدر فقہا و علمائے
کلام گذرے، اور عام نصاب تعلیم کے لیے جس قدر کتابین تصنیف ہوئین، سب ابھی

ظاہری عقائد کی آواز بازگشت ہین، عقائد نسفی۔ مواقف، مقاصد۔ معارف۔ تمہید

مسایرہ۔ غرض علم کلام کی جسقدر مشہور تصنیفات ہین، سب امام صاحب کے عقائد ہی ند

کے گویا شروح وحاشیے ہین، شاید کسی کو یہ خیال ہو کہ یہ دراصل امام ابو الحسن اشعری کا

اثر ہی، امام غزالی کی پیروی بھی جو لوگون نے کی، اسی وجہ سے کی کہ وہ خود اشعری کے

پیرو تھے، چنانچہ اُنکا نام ہمیشہ متکلمین اشاعرہ کے زمرہ مین لیا جاتا ہی۔

لیکن یہ خیال صحیح نہین، بے شبہہ امام صاحب نے زیادہ تر اشعری ہی کے عقائد اختیار

کیے لیکن بہت سے ایسے مہتم بالشان مسائل ہین جنمین اُنھون نے علانیہ اشعری کی

مخالفت کی، اور اُن تمام مسائل مین، امام صاحب ہی کا مذہب، تمام اشاعرہ کا مذہب

بنگیا مثلاً استوار علی العرش کا مسئلہ۔ امام اشعری نے اپنی تصنیفات مین تصریح کے ساتھ

لکھا ہی کہ استوار کے معنی استیلاء اور قدرت کے نہین ہین جیسا معتزلہ کا خیال ہی بلکہ وہی

ظاہری معنی مراد ہین جو عام طور پر مستعمل ہین، چنانچہ کتاب المقالات[1] مین لکھتے ہین۔

وقالت المُعتزِلة فی قول الله عزّ وجلّ — اور معتزلہ کہتے ہین کہ خدا کے اس قول من الرحمن علی العرش

الرحمٰن علی العرش استوی یعنی استولی۔ — استوی۔ استوار کے معنی استیلا کے ہین

لیکن امام غزالی نے اسی قول کو جسکو امام اشعری، معتزلہ کی طرف منسوب کرتے ہین، یہ

سُنیون کا خاص عقیدہ قرار دیا۔ چنانچہ احیاء العلوم باب العقائد مین لکھتے ہین کہ استوار کا

---

[1] اس کتاب کا قلمی نسخہ ہمارے پیش نظر ہی لیکن ابن القیم نے اپنی کتاب اجتماع الجیوش الاسلامیہ مین بھی اس عبارت کو نقل کیا ہی دیکھو کتاب مذکور مطبوعہ امرتسر صفحہ ۱۱۸۔

لفظ ظاہری معنون مین مستعمل نہین ہی، ورنہ محال لازم آتا ہی بلکہ اسکے معنی قہر و استیلا کے ہین۔

اسی طرح قرآن مجید مین خدا کے متعلق ید۔ وجہ۔ عین (ہات۔ مُنھ۔ آنکھ) وغیرہ جو الفاظ مذکور ہین امام اشعری نے اپنی تصنیفات مین صاف تصریح کی ہی کہ حقیقی معنون مین مستعمل ہین، صرف یہ فرق ہی کہ ہمارے جیسے ہات، مُنھ۔ اور آنکھین نہین ہین، لیکن امام غزالی نے الجام العوام وغیرہ مین صاف تصریح کی کہ اِن الفاظ سے مجازی معنی مراد ہین،

اِن تمام مسائل کے متعلق، جو کچھ امام غزالی نے کہا وہی آج تمام اشاعرہ، بلکہ تمام سُنّی مسلمانون کا عقیدۂ مسلّمہ ہی، یہان تک کہ آج ہر شخص کو یہ دھوکا ہی کہ یہ عقائد خود امام ابو الحسن اشعری کے عقائد ہین۔

ارباب ظاہر کے سوا دوسرا گروہ جو مسلمانون مین پایا جاتا ہی یعنی حضرات صوفیہ اور حکماے اسلام، وہ سرتاپا اُس **الٓہیات** کے پیرو ہین جسکو امام غزالی نے اسرار شریعت سے تعبیر کیا ہی اور جسکی نسبت انکو نہایت اصرار ہی کہ عام ہونے نہ پائے، حضرات صوفیہ اور فلاسفۂ اسلام کے سرگروہ مولانا روم۔ شیخ الاشراق، ابن رشد، اور شاہ ولی اللہ صاحب ہین۔ اِن بزرگون کی تصنیفات، درحقیقت امام صاحب ہی کے خیالات کا آئینہ ہین۔ تعجب یہ ہی کہ علامہ صدر الدین شیرازی باوجود اختلاف مذہب کے، الٓہیات مین امام غزالی کے خوشہ چین ہین، اور سند کے طور پر، امام صاحب کی عبارت صفحے کے صفحے

امام صاحب کا اثر تصوف پر

نقل کرتے جاتے ہین۔

امام صاحب نے الہام اور وحی کی جو حقیقت[1] بیان کی ہی یعنی یہ کہ " انسان کو خدا نے، حواس خمسہ کے سوا، ایک اور روحانی حواس دیا ہی جو بغیر تعلم و تعلیم کے اشیا کا ادراک کرتا ہی[2]، مولانا روم اُسکو اسطرح ادا کرتے ہین۔

پنبۂ وسواس بیرون کن ز گوش	تا بگوشت آید از گردون خروش
پس محل وحی گردد گوش جان	وحی چہ بود؟ گفتن از حسِ نہان
گوشِ جان و چشمِ جان جز این حس ست	گوشِ عقل و چشمِ ظن زان مفلس ست
پنج حسے ہست جز این پنج حس	آن چو زر سرخ و اینہا ہمچو مس
حسِ ابدان۔ قوتِ ظلمت میخورد	حسِ جان از آفتابے می چرد
آئنہ دل چون شود صافی و پاک	نقشہا بینی برون از آب و خاک

نبوت وحی الہام حالات مابعد الموت۔ معاد۔ قضا و قدر۔ خیر و شر، کی حقیقت جو امام رازی، شیخ الاشراق۔ ابن رشد۔ شاہ ولی اللہ نے بتائی ہی، اسکو ہم علم کلام کی تاریخ مین مفصل لکھین گے، جس سے ظاہر ہو گا کہ ان بزرگون نے اس باب مین جو کچھ کہا ہی امام غزالی ہی سے سُنکر کہا ہی۔

مختصر یہ کہ مسلمانون مین۔ جو دو گروہ ارباب ظاہر و باطن، یا حکما و متکلمین کے نام سے موجود ہین، امام صاحب ہی کے، خیالات کی تصویر کے دو رُخ ہین

[1] اس کتاب کے حصۂ دوم علم کلام۔ بحث نبوت مین یہ مسئلہ تفصیل مذکور ہی [2] مثنوی دفتر اول سخن گفتن عمر با رسول اللہ

فلسفہ وکلام

فلسفہ وکلام - اسلام مین فلسفہ کی ترویج اگرچہ مدت سے ہوچکی تھی لیکن نہایت قلیل التعداد فرقہ مین محدود تھی، محدثین اور فقہانے تو اُسکی طرف آنکھ اُٹھا کر بھی نہ دیکھا، متکلمین البتہ اُس سے واقفیت پیدا کرتے تھے لیکن صرف رد اور ابطال کے لیے اور اسمین اُنکو اس قدر غلو تھا کہ استدلال اور اثبات مطالب مین منطق وفلسفہ کی اصطلاحون سے بھی پرہیز کرتے تھے، اور اس غرض کے لیے اپنی جدا اصطلاحین قائم کی تھین - یہ مذاق ایک مدت تک قائم رہا یہانتک کہ شیخ الاشراق جو امام غزالی سے متاخر ہین اپنی کتاب حکمۃ الاشراق مین مطابقت تضمین - التزام - کلّی - جزئی کے بجاے دلالۃ القصد حیطہ تطفل - عام - شاخص استعمال کرتے ہین - خود امام صاحب نے بھی ابتدا مین یہ پردہ رکھا، قسطاس مستقیم مین اشکال اربعہ کی سب صورتین بیان کین، لیکن سب کے نام بدل دیے متکلمین نے خاص فن منطق کی رد مین کتابین لکھین - سب سے پہلے ابوسعید سیرافی نحوی نے ایک کتاب لکھی جسمین قواعد منطقیہ کی غلطیان ظاہر کین، پھر قاضی ابوبکر باقلانی قاضی عبد الجبار معتزلی - جبّائی - امام الحرمین، ابو القاسم الضاریی وغیرہ نے منطق کی مخالفت[1] مین طبّاعیان دکھائین، ان باتون کا یہ نتیجہ ہوا کہ عام مسلمان اور خصوصاً فقہا ومحدثین، فنون عقلیہ کے دشمن بنگئے - اور یہ سمجھنے لگے کہ منطق وفلسفہ کے اکثر مسائل مذہب اسلام کے خلاف ہین - امام غزالی نے جب خود فلسفہ کی تحصیل کی تو معلوم ہوا کہ یہ اُن بزرگون کی محض بدگمانی تھی، چنانچہ منقذ من الضلال مین فلسفہ کے تمام اجزا یعنی طبعیات - الٰہیات

[1] شرح احیاء العلوم مطبوعہ مصر صفحہ ۱۰۶ -

سیاسیات۔ اخلاق ہر ایک کے متعلق الگ ریویو کیا اور صاف لکھدیا کہ بجز الٰہیات کے باقی تمام فلسفہ مین، مذہب اسلام کے خلاف کوئی بات نہین۔ اسکے بعد خود منطق فلسفہ مین متعدد کتابین لکھین، اور مستصفیٰ کے دیباچہ مین لکھدیا کہ منطق کے مسائل، تمام علوم کے لیے ضروری ہین اور جسکو واقفیت نہو وہ اپنی معلومات سے کچھ کام نہین لے سکتا اسپر اول اول تو ابن الصلاح اور دیگر محدثین نے نہایت سخت مخالفت کی لیکن امام صاحب راست گوئی بے اثر نہین رہسکتی تھی، تھوڑے ہی دنون مین منطق کی تمام اصطلاحین عام طور پر متداول ہوگئین۔ علامہ ابن تیمیہ۔ الرد علی المنطق مین لکھتے ہین

وما زال نظار المسلمین یعیبون طریقة اھل المنطق وانما کثر استعمالھا من زمن ابی حامد۔ فانہ ادخل مقدمۃ من المنطق الیونانی فی اول کتابہ المستصفیٰ۔ الخ	مسلمان ارباب نظر، ہمیشہ منطقیون کے طریقے کو برا سمجھتے آئے تھے، اسکا استعمال جو رائج ہوا۔ ابو حامد غزالی کے زمانے سے ہوا۔ کیونکہ انھون نے منطق یونانی کا مقدمہ اپنی کتاب مستصفیٰ کے دیباچہ مین شامل کردیا

امام صاحب نے اسی پر اکتفا نہین کیا بلکہ خاص مذہبی تصنیفات مین بھی منطقی اصطلاحین داخل کردین،

علامہ ابن تیمیہ کتاب مذکورۂ بالا مین ایک دوسرے موقع پر لکھتے ہین۔

واول من خلط منطقھم باصول المسلمین ابو حامد الغزالی۔	پہلا شخص جسنے یونانیون کے منطق کو مسلمانون کے اصول مین مخلوط کردیا۔ ابو حامد غزالی ہین

امام صاحب کے اس طرز عمل سے طرز تعلیم کا ایک نیا دور شروع ہوا اسوقت تک

عام تعلیم کا جو نصاب مقرر تھا علوم عقلیہ سے بالکل خالی تھا۔ نظامیہ جیسے بڑے دار العلوم مین معقولات کی ایک کتاب بھی درس مین داخل نہ تھی۔ محدثین۔ مفسرین۔ فقہا۔ علوم عقلیہ سے ناآشناے محض ہوتے تھے، امام صاحب کے زمانے سے دفعتہً یہ حالت بدل گئی، اب معقول ومنقول کی تعلیم ساتھ ساتھ ہونے لگی، یہان تک کہ ایک صدی بھی گذرنے نہ پائی تھی کہ شیخ الاشراق، اور امام فخر الدین رازی جیسے لوگ پیدا ہونے لگے جو عقل ونقل دونون اقلیم کے شاہنشاہ تھے۔

اِس اصلاح کا بہت بڑا اثر اسپین مین ہوا، اسوقت تک اس ملک مین علوم عقلیہ سے یہ تعصب تھا کہ امام غزالی کی کتابین جب وہان پہونچین تو اس شبہہ پر کہ انمین فلسفہ کی آمیزش ہے، تمام نامور علمانے اُنکے جلادینے کا حکم دیا اور اِس حکم کی تعمیل بھی کی گئی۔ لیکن جب ابوبکر عربی وغیرہ، امام صاحب سے تحصیل علوم کرکے، اسپین کو واپس گئے تو یہان بھی نئے مذاق کا چرچا ہوا، اور اگرچہ اخیر زمانے تک بھی فلسفہ کا عام رواج نہو سکا تاہم خواص نے بڑے ذوق شوق سے اِس فن کو سیکھنا شروع کیا اور اِس تحریک نے تھوڑی ہی ڈیڑھ سَو برس مین ابن رشد۔ ابن طفیل۔ ابن ماجہ جیسے نامور پیدا کردیے۔

علم کلام پر امام صاحب کا جو اثر ہوا اُسکو ہم، علم کلام کے حصے مین لکھ آئے ہین۔

فارسی لٹریچر اور شاعری، امام صاحب کے زمانے تک، فارسی کا لٹریچر، حربی علوم وفنون کے فیض سے بالکل محروم تھا، ابن سینا نے علاء الدولہ کی خاطر سے فلسفہ مین ایک مختصر سی کتاب حکمت علائیہ کے نام سے فارسی زبان مین لکھی تھی لیکن

وہ عسیر الفہم ہونے کی وجہ سے متداول نہو سکی، اور اِسلیے اُسکی تقلید یا اقتباس سے فارسی زبان کو کچھ فائدہ حاصل نہین ہوا۔

شاعری مین بھی قصائد مدحیہ کے سوا کسی صنف کو ترقی نہین ہوئی تھی، رزمیہ مثنوی اگرچہ سیکڑون برس پہلے شروع ہو چکی تھی لیکن یہ کمان فردوسی نے اس حد تک زہ کی تھی کہ پھر کسی کو حوصلہ نہوا۔

امام غزالی نے احیاء العلوم کو جب فارسی کا لباس پہنایا اور کیمیای سعادت لکھی تو فارسی زبان مین کثرت سے اخلاقی تصنیفات لکھی جانے لگین جنمین سے اخلاق ناصری اخلاق جلالی، اخلاق محسنی، عام طور پر مشہور اور متداول ہین۔ اخلاقی نظم کا بھی اُسی زمانے مین آغاز ہوا یعنی حکیم سنائی المتوفی ۵۷۶ھ ہجری نے حدیقہ لکھی جو تمامتر اخلاق و پند و موعظت ہی، حکیم سنائی کو، امام غزالی سے ایک قسم کا رابطہ بھی تھا جسنے اُنکو امام صاحب کی اتباع و تقلید پر آمادہ کیا ہوگا۔ وہ یہ کہ حکیم موصوف، ابو یوسف ہمدانی کے مُرید تھے، اور ابو یوسف شیخ ابو علی فارمدی کے مرید تھے جو امام غزالی کے پیر تھے اِس رشتہ سے حکیم سنائی، امام غزالی کے بھتیجے تھے۔

امام صاحب کے زمانے مین شاعری کے دریا کا بہاؤ قصیدہ گوئی کی طرف تھا اور سلاجقہ کا سیلاب کرم اُسکے زور کو روز بروز بڑھاتا جاتا تھا۔ امام صاحب کی بدولت جب فلسفۂ اخلاق نے لٹریچر پر اثر ڈالنا شروع کیا تو گو اُنکے قریب العصر شعرا مثلاً امیر معزی، عبدالواسع جبلی

۱؎ تذکرۂ دولت شاہ سمرقندی۔ ذکر حکیم سنائی۔

نظامی عروضی، لامعی گرگانی، انوری، ادیب صابر کے کلام مین کوئی جدت پیدا نہین ہوئی، لیکن انکے بعد ہی شاعری کے درخت مین، اخلاق کی شاخ پھوٹنی شروع ہوگئی۔ یہان تک کہ خواجہ فریدالدین عطار، مولانا روم، سعدی شیرازی کی آبیاری نے اسمین ہزارون برگ وبار پیدا کردیے۔

ایک بڑا عظیم الشان اثر جو فارسی لٹریچر اور بالخصوص فارسی شاعری پر پڑا وہ تصوف کے مذاق کا شامل ہونا تھا۔ اسوقت تک اشعار مین شاعری کا اصلی جوہر یعنی جذبات انسانی کا اظہار بالکل نہین پایا جاتا تھا، اور اسوجہ سے شاعری، بالکل ایک صدائے بے اثر تھی، غزل گوئی اگرچہ شروع ہوگئی تھی، لیکن چونکہ اُسکی بنیاد ایک خلافِ فطرت جذبہ یعنی امردستائی پر رکھی گئی تھی اسلیے تاثیر کا نام ونشان تک نہ تھا۔

امام صاحب کا اثر فارسی شاعری پر

امام صاحب نے جب فارسی زبان کو **تصوّف** سے آشنا کیا اور فارسی لٹریچر کے رگ وپے مین صوفیانہ خیالات سرایت کرگئے تو شاعری مین بھی سچے جذبات اور احساسات آگئے۔

خواجہ فریدالدین عطار المتولد ۵۱۳ھ ہجری نے جو اس طرز کے بانی تھے، سادگی کے ساتھ صوفیانہ خیالات ادا کیے۔ **عارف روم** نے اُسمین گرمی پیدا کی، اور پھر سعدی و حافظ و عرفی نے اس شراب کو اس قدر تیز کردیا کہ ع حریفان را نہ سر ماندو نہ دستار۔

غرض فارسی شاعری مین تاثیر کا جو نشہ پیدا ہوا وہ تصوف کی بدولت ہوا اور تصوّف کا مذاق جو زبان مین آیا امام غزالی کی بدولت آیا۔

امام صاحب کی مخالفت

امام صاحب کی مقبولیت کے اگرچہ بہت سے اسباب فراہم تھے جنکا یہ اثر ہوا کہ اُنکی زندگی ہی مین انکو حجۃ الاسلام کا لقب ملا جو آج تک قائم ہی، لیکن مخالفت کے بھی کچھ کم اسباب نہ تھے۔

۱۔ سب سے بڑا قصور یہ تھا کہ اُنھون نے اشاعرہ کی پابندی سے اپنے آپ کو آزاد کر لیا تھا۔ بہت سے مسائل مین اشاعرہ کے مخالف تھے، اور جن مسائل مین متفق تھے اُنمین بھی اشعری کے مقلد نہ تھے بلکہ اُنکا اجتہاد اشاعرہ سے متوارد ہو گیا تھا۔

۲۔ بعض مضامین فلسفیانہ مذاق پر لکھے تھے، اور فلسفہ کے اصول بعینہٖ تسلیم کر لیے تھے

۳۔ مروجہ فقہ و کلام کا رتبہ بہت گھٹا دیا تھا۔

۴۔ عقائد۔ کی طرح فقہ مین بھی کسی کے مقلد نہ تھے۔

۵۔ احیاء العلوم۔ باب المغرورین مین فقہا۔ متکلمین واعظین، متصوفہ کے بہت سے عیوب ظاہر کیے تھے۔

ان اسباب نے ایک جم غفیر کو برافروختہ کیا اور ہر فرقہ کے بڑے بڑے علما مخالفت پر کمر بستہ ہو گئے، فقہا نے فتویٰ دیا کہ اُنکی تصنیفات، اور خصوصاً احیاء العلوم کا مطالعہ کرنا گناہ ہی۔ اسپین کے علما نے جنکے سرگروہ قاضی عیاض تھے، اُنکی تصنیفات بادشاہِ وقت کے سامنے پیش کین، اور رائے دی کہ سب جلا دینے کے قابل ہین چنانچہ کُل کی کُل

جلادی گئین، یہ واقعہ ۵۰۳ھ ہجری مین بمقام مریہ وقوع مین آیا محمد شاہ سلجوقی کے دربار مین بھی فقہا کے ایک بڑے گروہ نے اُنکی شکایت کی جسکی تفصیلی کیفیت ہم امام صاحب کے حالات زندگی مین لکھ آئے ہین۔

مخالفت کا سلسلہ امام صاحب کی وفات کے بعد بھی مدت تک قائم رہا۔

مخالفین کی تعداد اگرچہ بہت ہی لیکن اُنمین سے جو لوگ، علم و فضل مین ممتاز اور نامور تھے اُنکی یہ تفصیل ہی، ابوبکر بن العربی۔ مازری۔ طرطوشی۔ قاضی عیاض (مصنف شفا) ابن المنیر۔ محدث ابن الصلاح۔ یوسف دمشقی۔ بدرزرکشی۔ برہان بقاعی۔ محدث ابن جوزی۔ علامہ ابن تیمیہ۔ ابن قیم۔

جن لوگون نے محض حسد و بغض کی وجہ سے مخالفت کی تھی، اُنکا ذکر تو بیفائدہ ہی لیکن جن لوگون کی مخالفت نیک نیتی پر مبنی تھی اُنکے خیالات، اور رائین لحاظ کے قابل ہین، انمین سے محدث مازری بہت بڑے پایہ کے محدث تھے، انکی شرح صحیح مسلم تمام شروح سے اعلی درجے کی ہی، محدث موصوف نے امام صاحب کے متعلق نہایت مفصل رائے دی ہی جسکو علامہ ابن السبکی نے طبقات الشافعیہ مین بتمامہا نقل کیا ہی، ہم اُسکا خلاصہ، اس مقام پر نقل کرتے ہین، اسمین بعض الفاظ امام صاحب کی نسبت نہایت سخت ہین لیکن وہ محدث موصوف کے خاص الفاظ ہین مین صرف ناقل ہون۔

"غزالی کے شاگردون کو مین نے دیکھا ہی اور اُن سے غزالی کے حالات و خیالات اس کثرت سے سُنے ہین کہ گویا مین نے خود غزالی کو دیکھا ہی اس لحاظ سے مین اُنکی نسبت

اپنے خیالات تفصیل ظاہر کرتا ہون۔

غزالی کو فقہ مین، اصول فقہ کی بہ نسبت زیادہ کمال ہی۔ علم کلام مین بھی اُنکی تصنیفین ہین لیکن اس فن مین اُنکو کمال نہین جسکی وجہ یہ ہی، کہ اُنھون نے قبل اسکے کہ علم کلام مین مہارت حاصل ہو فلسفہ کی کتابین دیکھین، اُسکا یہ اثر ہوا کہ فلسفہ کے خیالات اُن پر اثر کر گئے، مجکو یہ بھی اطلاع ملی ہی کہ وہ، اخوان الصفا کے رسائل کو اکثر مطالعہ مین رکھتے تھے، اُن رسالون کا مصنف، ایک فلسفی ہی، جسنے فلسفہ کو دین مین ملانا چاہا اور اس پردے مین فلسفہ کی حمایت کی، اسی زمانے مین بوعلی سینا پیدا ہوا جو فلسفہ کا امام تھا۔ اسنے چاہا کہ عقائد اسلام کو بالکل فلسفہ کے قالب مین ڈھال دے، چنانچہ اپنے زور قابلیت سے اس ارادے مین بہت کچھ کامیاب ہوا۔ غزالی کے بہت سے مسائل بوعلی سینا ہی کے خیالات پر مبنی ہین۔

تصوف کے مسائل جو غزالی نے لکھے ہین، مجکو معلوم نہین کہ اس فن مین اُنکا ماخذ کیا ہی؟ قیاس غالب ہی، کہ ابوحیان توحیدی کی کتاب ہوگی۔

غزالی نے احیاء العلوم مین نہایت ضعیف، اور موضوع حدیثین نقل کی ہین۔

غزالی جابجا تصریح کرتے ہین کہ بہت سے مسائل ایسے ہین، جنکو کتاب مین درج نہین کرنا چاہیے۔ لیکن اسکی کوئی وجہ نہین ہوسکتی۔ وہ مسائل اگر غلط ہین تو ضرور اس قابل ہین لیکن اگر صحیح ہین جیسا کہ غزالی کا خیال ہی تو کیون نہ ظاہر کیے جائین،،

یہ امام مازری کی رائے تھی۔

مخالفین مین ایک اور بڑے پایہ کے شخص ابوالولید طرطوشی ہین۔ وہ خود امام صاحب سے

ملے تھے، اور اُنکے خیالات و معتقدات اُنکی زبانی سُنے تھے، وہ لکھتے ہین۔

مین نے غزالی کو دیکھا ہی۔ بے شبہہ وہ نہایت ذہین۔ فاضل۔ اور واقف فن ہین ایک مدت تک وہ علوم کے درس و تدریس مین مشغول رہے۔ لیکن اخیر مین سب چھوڑ چھاڑ کر صوفیون مین جا ملے۔ اور فلاسفہ کے خیالات، اور منصور حلاّج کے معمے، مذہب مین مخلوط کر دیے، فقہا و متکلمین کو بُرا کہنا شروع کیا اور قریب تھا کہ مذہب کے دائرے سے نکل جائین احیاء العلوم لکھی تو چونکہ تصوف مین پوری مہارت نہین تھی۔ اسلیے مُنھ کے بل گرے، اور تمام کتاب مین موضوع حدیثین بھر دین،،۔

علامۂ ابن السبکی نے امام مازری اور طرطوشی کے اقوال نقل کر کے، نہایت تفصیل کے ساتھ ایک ایک اعتراض کا جواب دیا ہی۔ لیکن بعض جواب ایسے دیے ہین جنکی نسبت یہ کہنا صحیح ہی کہ توجیہ القول بما لا یرضی بہ قائلہ۔ مثلاً فلسفہ کی آمیزش کا جو الزام تھا، اُسکے جواب مین فرماتے ہین کہ،، امام غزالی فلسفہ کے دشمن ہین اُنکی تصنیفات کو فلسفہ سے کیا تعلق،، لیکن جس شخص نے امام صاحب کی تصنیفات کو دیکھا ہی اور فلسفہ سے واقفیت رکھتا ہی، وہ کیونکر اس واقعہ کا انکار کر سکتا ہی۔ محدث ابن الصلاح امام صاحب سے اس بات پر ناراض ہین کہ اُنھون نے منطق مین کیون کتاب لکھی، منطق کا سیکھنا بالکل حرام ہی، کیا ابن السبکی اسکے جواب مین امام صاحب کی منطقی تصنیفات سے بھی انکار کرینگے؟۔

محدث ابن جوزی نے احیاء العلوم کی غلطیون پر ایک مستقل کتاب لکھی جسکا نام اعلام الاحیاء باغلاط الاحیاء رکھا۔ ابو بکر محمد بن عبد اللہ مالقی نے مضمون کا رد لکھا چنانچہ صاحب کشف الظنون

نے مضمون کے ذکر مین اسکا تذکرہ کیا ہی۔

امام صاحب پر جو نکتہ چینیان اور اعتراضات کیے گئے اگرچہ اکثر بیجا اور غلط تھے لیکن اس سے اس بات کا اندازہ ہوتا ہی کہ مسلمان اسوقت تک اشخاص پرستی مین مبتلا تھے بلکہ آزادی رائے کا جوہر اُن مین باقی تھا۔ امام صاحب کا فضل و کمال تمام عالم مین مسلم ہو چکا تھا خود سلاطین وقت اُنکے حلقہ بگوش ہو چکے تھے تاہم آزادی رائے نے لوگون کو اس بات پر مجبور کیا کہ اُنکی رائے مین امام صاحب نے جو غلطیان کی تھین، بے تکلف ظاہر کر دین۔

اس واقعہ سے یہ سبق بھی سیکھنا چاہیے کہ صحیح واقفیت کے بغیر کسی چیز کی نسبت جو خیالات، قائم کیے جاتے ہین وہ صحیح نہین ہوتے، محدث ابن الصلاح۔ قاضی عیاض، مازری ابن جوزی، کس رتبے کے لوگ ہین، لیکن چونکہ فلسفہ و منطق نہین جانتے تھے اسلیے کس قدر غلط رائین قائم کین، اور امام صاحب پر کیسے بیجا الزام لگائے، ہمارے زمانے کے علما کا بھی یہی حال ہی، چونکہ اُنکو علوم و فنون جدیدہ سے مطلق واقفیت نہین، اس لیے علوم جدیدہ کے متعلق اُنکو عجیب عجیب بدگمانیان ہین۔

اخیر مین اس بات کا اعتراف بھی کرنا ضرور ہی کہ امام صاحب کی بعض تصنیفات مین واقعی بعض باتین مواخذہ کے قابل ہین، مثلاً۔ احیاء العلوم مین احادیث کے نقل کرنے مین نہایت بے احتیاطی کی ہی۔ سیکڑون ہزارون حدیثین، موضوع اور ضعیف نقل کر دی ہین جنکا کتب احادیث مین کہین پتہ نہین۔ احادیث پر موقوف نہین، بزرگان سلف کے متعلق جو واقعات لکھے ہین۔ اکثر دور از کار، اور بعید از عقل ہین، اور بجز عوام کے کوئی شخص انپر

یقین نہین کر سکتا اسی کے ساتھ زہد اور مجاہدہ۔ کے بیان مین ایسی باتین لکھدی ہین جو اعتدال سے متجاوز ہین۔ علامہ ابن القیم نے نہایت سختی سے اسپر دار و گیر کی ہی چنانچہ علامہ مرتضی نے احیاء العلوم کی شرح مین، امام صاحب کے اقوال، اور ابن القیم کا رد تفصیل کے ساتھ نقل کیا ہی، علامہ موصوف نے ابن القیم کے ہر اعتراض کا جواب بھی دیا ہی لیکن انصاف یہ ہی کہ بعض اعتراضات لاجواب ہین۔

بہرحال امام صاحب امام تھے، پیغمبر نہ تھے، اور پیغمبر کے سوا کسی شخص کو عصمت کا رتبہ حاصل نہین ہو سکتا۔

و اخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین ؎

شبلی۔ نعمانی

دسمبر ۱۹۰۱ء
مقام حیدر آباد (دکن)

بقلم واجد علی عفی عنہ

شائع ہونے سے اسکی کل جلدین ہاتھون ہاتھ نکل گئی تھین اب پھر دوسری مرتبہ اسی انتظام و اہتمام سے چھاپا گیا ہی کاغذ و چھپائی نہایت اعلےٰ۔ اس شہادت نامہ کو سنی شیعہ دونون پسند کرتے ہین۔ (۴/)

فتوحات غوثیہ۔ باضافہ نسخہ **فضائل الابدال** (اردو) شروع مین نبی آخر الزمان علیہ الصلوٰۃ والسلام کے کچھ فضائل بیان کیے گئے ہین بعد ازان حضرت محبوب سبحانی کے حالات و مناقب ہین طرز بیان عمدہ ہی (۳/)

تقریر العینین عن مناقب الحسنین۔ (اردو) اس کتاب کے دو حصے ہین پہلے حصہ مین خلیفۂ پنجم حضرت امام حسن رضی اللہ عنہ کے حالات ہین جو اردو کی اور کتابون مین نادر الوجود اور کمیاب ہین۔ دوسرے حصہ مین مناقب و فضائل حضرات خلفای راشدین رضی اللہ عنہم بیان کیے گئے ہین۔ زبان شستہ اور پاکیزہ ہی قیمت صرف (۲/)

تاریخ فقہ یعنی مفید المفتی (اردو) مدت سے ملک کو ضرورت تھی کہ فقہای حنفیہ کے تاریخی حالات اور فقہ حنفی کی تالیفات سے قوم کو اطلاع دیجائے اسلیے کہ کسی مذہب کے محامد سے اُسی وقت بحث کیجا سکتی ہی جبکہ بزرگان قوم کی تحقیقات علمیہ سے پوری واقفیت ہو اور مذہبی کتابون پر کافی عبور ہو، صرف اس ضرورت کو محسوس کر کے یہ کتاب جدید طرز مین تالیف کی گئی ہی جو فتوے نویسون کے لیے دستور العمل اور اہل نظر کے لیے سرمایۂ تاریخ ہی اس کتاب مین نہایت جانفشانی سے تمام لوازم اُفتاو تاریخ دتوالیف کا استفتا کیا ہی اور نیز اُن کتابون کا ذکر کیا ہے جو غیر معتبر ہین اور جن سے فتوے درست نہین۔ پھر فقہ حنفی کی تمام مستند کتابون کے حالات حروف تہجی کی ترتیب سے درج کیے ہین۔ کتاب کا مقدمہ صرف ۱۴۸ صفحون مین ہی کمال حُسن و خوبی کے ساتھ چکنے خشک کاغذ پر چھپی ہی (۶/)

مطلع آفتاب رسالت۔ (اردو) یہ جدید التالیف کتاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واقعات مین ہی ابتدای ولادت سے ایام وفات تک تمام حالات درج ہین حضرت امام حسین رضؓ کے واقعات شہادت بھی ضمناً لکھے ہین دراصل یہ مولود کی کتاب ہی جستہ جستہ نعتیہ غزلین اور قصائد بھی ہین۔ قیمت (۳/)

کتاب المعارف ابن ابی قتیبہ۔ جلد اول۔ (اردو) ابتدای آفرینش عالم سے زمانۂ اسلام تک کی تاریخ جس مین حضرت آدم علیہ السلام سے جناب رسالت مآب ختم المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم تک انبیا علیہم السلام و دیگر صنادید عرب اور صحابۂ کرام کے مکمل حالات و سوانح عمریان اور ضروری تذکرے بروایات صحیحہ بیان کیے گئے ہین اسکے مصنف علامہ ابو محمد عبد اللہ بن مسلم ابن ابی قتیبہ الکاتب الدینوری روح اللہ روحہ متوفی ۲۷۶ھ ہین یہ کتاب عربی سے اردو مین ترجمہ ہوئی ہی۔ عبارت سلیس عام فہم شستہ ہی کاغذ گندہ۔ قیمت صرف (عه/)

جلستان تعریب گلستان مع ترجمۂ **سنبلستان**۔ علامہ ابن مخلع اسرائیلی نے کتاب گلستان سعدی کا ترجمہ عربی زبان مین کیا ہی عبارت بالکل مرصع و مسجع ہی نثر کا ترجمہ نثر مین اور نظم کا ترجمہ نظم مین ہی۔ فن ادب مین اس سے اچھی اور عمدہ کتاب آجتک تالیف نہین ہوئی، لفظی ترجمہ اردو بھی دوسرے کالم مین بنام سنبلستان درج ہی لفظی رعایت کے ساتھ طلبہ کے سمجھنے کا زیادہ خیال کیا گیا ہی یہ ترجمہ تعلق لفظی کے ساتھ مطلب خیز بامحاورہ روزمرہ قاعدہ کے موافق ہی عربی زباندانی ملکی اور اخلاقی معاملات مین اسکے سوا

دوسری کتاب سے ایسی مدد نہین مل سکتی - عربی علم ادب اور زباندانی کے شائقین کو اس نایاب کتاب سے ضرور فائدہ اُٹھانا چاہیے - قیمت .... (۶عہ)

جوامع الکلم - اُن مختصر کلمات طیبات کا مجموعہ جو تمام دینی و دنیاوی اُمور کے دستور العمل اور سعادت دارین کے وسائل ہین - قیمت .... (۴ہر)

الدر النضید فی غر القصید - عربی زبان کے وہ قصائد غرا جو طلبہ و کملہ سب کے لیے سرمایۂ ناز ہین (۸ر)

تمرین الطلاب لحصول الآداب - علم ادب حاصل کرنے مین طلبہ کو اس سے بڑی مدد مل سکتی ہی - (۵ر)

اصلاح ترجمۂ دہلویہ (اردو) مولانا نذیر احمد صاحب دہلوی نے ترجمۂ قرآن مجید مین جو غلطیان کی ہین ان سب کی اصلاح جناب مولانا اشرف علی صاحب تھانوی نے کی ہی - قیمت .... (۱ر)

الحرز الاعظم - اس رسالہ کا حاجیون اور عازمان منازل مقدسہ کے پاس ہونا بہت ضروری ہی اس مین شروع سے آخر تک ہر متبرک مقام سے مشرف ہونے اور وہان مناسب دعاؤن کے پڑھنے کا طریقہ درج ہی (۴ہر)

الغزالی مع لائف - شمس العلما علامۂ شبلی مرحوم - جو نہایت عمدہ کاغذ و چھپائی اور صحت کیساتھ چھپی ہی (۸عہر)

معارج الدین - مولوی سید نواب علی صاحب - ایم - اے پروفیسر بڑودہ کالج نے زمانہ کا یہ رنگ دیکھکر کہ علم دین کی طرف سے لوگ کیسے غافل ہین ارادہ کیا کہ علوم جدیدہ کے طیارون سے جو شکوک اور اعتراضات کے گولے دشمنان دین برسا رہے ہین انکے شر سے حرم اسلام کو محفوظ رکھنے کی غرض سے اپنے فرض کو ادا کیا ہے - شکر ہے کہ حصۂ اول پورا ہو گیا - چونکہ معرفت نفس معرفت الٰہی کا ذریعہ ہی اسلیے پہلے روح اور معاد سے بحث کی ہی - باب اول مین مسائل سائنس کا ایک مختصر مگر مسلسل خاکہ کھینچ دیا ہے - قیمت .... (عہ)

مقالات شبلی - شمس العلماء علامۂ شبلی مرحوم کی تصنیف ہی اسمین مختلف علوم و فنون نیز سلاطین و علمای دین اور عہد حکومت اسلام مین مسلمانون کے دوسری قومون کے ساتھ تعلقات اور فرقہاے اسلام پر خاص طور پر تفصیلی بحث کی گئی ہی - قیمت .... (۸عہر)

مواعظ قرآنی - خردسال مسلمان بچون کے لیے ابتدائی تعلیم کے واسطے نہایت مفید ہے اولا سورۂ فاتحہ اور چند سورتین سورۂ فیل تک نماز سیکھنے کو اور بعد ازان قرآن مجید کے مختلف مقامات سے منتخب آیات پند و نصائح یکجا جمع کر کے اخلاقی تعلیم دینے کو مع ترجمہ درج کی گئی ہین (۶ر)

اوراد مرشد مؤلفۂ مولانا مولوی عبد الاول صاحب جونپوری - اس مین مولانا نے مجرب تیر بہدف وظائف جمع کر دیے ہین جسکے ورد سے ہزارون مسلمان دولت دنیا و دین سے مالا مال ہو گئے (۴ہر)

ملنے کا پتہ - محمد عبد الولی مالک اصح المطابع آسی لیس شہر لکھنؤ

سوانح مولوی روم

یعنی

مولانا جلال الدین رومی کی مفصل سوانح عمری

جسمیں

مثنوی شریف اور دیگر تصنیفات پر نہایت تفصیل سے تقریظ

اور تبصرہ لکھا گیا ہے

مولفہ

شمس العلماء مولانا شبلی نعمانی

حسب اجازت مؤلف

سید حسن شاہ مہتمم اتحاد لکھنؤ نے سنہ ۲۳ء میں

باہتمام سید ظہور الحسن مالک قومی پریس دہلی

ہلالی پریس دہلی میں چھپوا کر شائع کی

صرف ٹائیٹل پیج ہلالی پریس دہلی میں فضل حسین کے اہتمام سے چھپا۔

قیمت فی جلد ۱۲

تعداد طبع ۵۰۰ جلد

المامون

مصنفہ مولانا شبلی اس کتاب کے دو حصے ہیں پہلے میں تمہید ترتیب خلافت مامون الرشید کی ولادت تعلیم و تربیت ولیعہدی تخت نشینی - خانہ جنگیاں فتوحات ملکی وفات کے حالات دوسرے حصے میں اُن مراتب کی تفصیل ہے جنسے اس عہد کے ملکی حالات اور مامون الرشید کے تمام اخلاق و عادات کا اندازہ ہو سکتا ہے نیز امن کارنامون کی تفصیل ہے جنکی وجہ سے مامون رشید کا عہد عموماً شاہان اسلام کے عہد سے علمی حیثیت سے ممتاز تسلیم کیا گیا ہے

مع رسالہ الجزیہ قیمت عہ

سیرة النعمان

یعنی امام اعظم ابو حنیفہ رح کوفی رحمۃ اللہ علیہ کی سوانح عمری حصہ اول و دوم اس کتاب کے پہلے حصہ میں امام صاحب کا نام و نسب ولادت و سن رشد و تعلیم و تربیت شیوخ حدیث و درس و افتاء بقیہ زندگی اور دربار کے تعلقات و علم حالات اخلاق و عادات مناظرہ و فتاوی ذہانت و طباعی اس قسم کے حالات نہایت تفصیل سے مذکور ہیں اور دوسرے حصہ میں امام صاحب کے اصول اور مسائل سے جو علم کلام - اور فن حدیث سے متعلق ہے تفصیلی بحث ہے اور واقعات و اسانید کے ساتھ ثابت کیا گیا ہے کہ فن حدیث میں آپکا کیا پایہ تھا - فن فقہ پر تفصیلی ریویو ہے جسمین تدوین فقہ کے تاریخی حالات کیساتھ وہ تمام خصوصیتین تفصیلاً بیان کی گئی ہیں جنکی وجہ فقہ حنفی کو اور ائمہ کی فقہ پر ترجیح حاصل ہے - خاتمہ میں امام صاحب کے نامور اور ممتاز شاگردوں کے مختصر حالات ہیں

مصنفہ مولانا شبلی مرحوم قیمت فی جلد عہ

اورنگ زیب عالمگیر

شمس العلماء مولانا شبلی نعمانی کی یہ بالکل جدید تالیف ہے تاریخ اور واقعات کی تحقیق و تنقید میں مولانا کا پایہ اظہر من الشمس ہے شہنشاہ عالمگیر پر جو الزامات وارد ہوتے ہیں بھائیوں کا قتل باپ کی گرفتاری تعصب مذہبی ہندوں کے ساتھ مخاصمت بت شکنی وغیرہ کے متعلق جو الزامات کئے جاتے ہیں اس کتاب میں ثابت کیا گیا ہے کہ ان اعتراضات کو واقعات سے کوئی تعلق نہیں یہ باتین پست نظر اور تنگ خیال افسانہ نویسوں کی پیدا کی ہوئی ہیں مولانا نے خود اس عہد کی مستند تاریخوں سے تمام واقعات کی تحقیق کی ہے اور اہل یورپ کی غلط فہمیوں پر روایت کی نظر ڈالی ہے

الفاروق

یعنی سوانح عمری حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالی عنہ مؤلفہ شمس العلماء مولوی شبلی نعمانی مرحوم قیمت سے

مقالات شبلی

جس میں مولانا شبلی نعمانی مرحوم کے وہ علمی اور تاریخی مضامین لکھے ہیں جو اب تک طبع نہیں ہوئے قیمت عہ

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

دیباچہ

حامداً و مصلیاً

مشکل حکایتیست کہ ہر ذرہ عین اوست . اما نمی توان کہ اشارت بہ او کنند

سلسلۂ کلامیہ کا یہ چوتھا نمبر ہے تین حصے (علم الکلام - الکلام - الغزالی) پہلے شایع ہو چکے ہیں - مولانا روم کو دنیا جس حیثیت سے جانتی ہی وہ فقر و تصوف ہی اور اِس لحاظ سے متکلمین کے سلسلے میں اُنکو داخل کرنا اور اِس حیثیت سے اُنکی سوانح عمری لکھنا - لوگونکو موجب تعجب ہوگا لیکن ہمارے نزدیک اصلی علم کلام یہی ہی کہ اسلام کے عقائد کی اس طرح تشریح کیجائے اور اِسکے حقائق و معارف اسطرح بتائے جائیں کہ خود بخود دلنشین ہو جائیں - مولانا نے جس خوبی سے اِس فرض کو ادا کیا ہی - مشکل سے اِسکی نظیر مل سکتی ہی - اِس لئے اُنکو زمرۂ متکلمین سے خارج کرنا سخت ناانصافی ہی -
مولانا کے حالات و واقعات - عام تذکروں میں مختصر ملتے ہیں سپہ سالار ایک بزرگ مولانا کے مرید خاص تھے اور مدت تک فیض صحبت اُٹھایا تھا - اُنھوں نے مولانا کی مستقل سوانح عمری لکھی ہے مناقب العارفین میں بھی اُنکا مفصل تذکرہ ہی - میں نے زیادہ تر انہیں دونوں کتابوں کو ماخذ قرار دیا ہی لیکن یہ کتابیں قدیم مذاق پر لکھی گئی ہیں اور اِسلئے ضروری اور بکار آمد باتیں کم ملتی ہیں لیکن اِس نقصان کی تلافی اسطرح کر دیگئی ہی کہ مولانا کے کلام اور بالخصوص مثنوی پر نہایت مفصل تبصرہ لکھا ہی و ما توفیقی الا باللہ و ہو نعم المولی و نعم النصیر

نام ونسب - ولادت وتعلیم - وتربیت

محمد نام - جلال الدین لقب - عرف مولانائے روم - حضرت ابو بکر صدیقؓ کی اولاد میں تھے جواہر مضیہ میں سلسلۂ نسب اس طرح بیان کیا ہے - محمد بن محمد بن محمد بن حسین بن احمد بن قاسم بن مسیب بن عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن ابی بکر الصدیق - اس روایت کی رو سے حسین بلخی مولانا کے پردادا ہوتے ہیں - لیکن سپہ سالار نے انکو دادا لکھا ہے - اور یہی صحیح ہے - حسین بہت بڑے صوفی اور صاحب حال تھے - سلاطین وقت اس قدر انکی عزت کرتے تھے کہ محمد خوارزم شاہ[۲] نے اپنی بیٹی کی انسے شادی کردی تھی - بہاء الدین اسی کے بطن سے پیدا ہوئے - اس لحاظ سے سلطان محمد خوارزم شاہ بہاء الدین کا ماموں اور مولانا کا نانا تھا۔

مولانا کے والد شیخ بہاء الدین

مولانا کے والد کا لقب بہاء الدین اور بلخ وطن تھا - علم وفضل میں یکتائے روزگار گنے جاتے تھے - خراسان کے تمام دور و دراز مقامات سے انہی کے یہاں فتوے آتے تھے - بیت المال سے کچھ روزینہ مقرر تھا - اسی پر گذر اوقات تھی - وقف کی آمدنی سے مطلقاً متمتع نہیں ہوتے تھے - معمول تھا کہ صبح سے دوپہر تک علوم درسیہ کا درس دیتے تھے - ظہر کے بعد حقائق اور اسرار بیان کرتے - پیر اور جمعہ کا دن وعظ کے لئے خاص تھا۔

یہ خوارزم شاہیوں کی حکومت کا دور تھا - اور محمد خوارزم شاہ جو اس سلسلہ کا گل سرسبد تھا مسند آرا تھا - وہ بہاء الدین کے حلقہ بگوشوں میں تھا اور اکثر انکی خدمت میں حاضر ہوتا - اسی زمانہ میں امام فخر الدین رازی بھی تھے اور خوارزم شاہ کو انسے بھی خاص عقیدت تھی - اکثر ایسا ہوتا کہ جب محمد خوارزم شاہ - بہاء الدین کی خدمت میں حاضر ہوتا تو امام صاحب بھی ہمرکاب ہوتے - بہاء الدین

[۱] مدینۃ العلم آرینقی -

[۲] محمد خوارزم سلسلہ خوارزمیہ کا بہت بڑا با اقتدار فرمانروا تھا - خراسان سے لیکر تمام ایران - ماوراء النہر - کاشغر اور عراق تک اسکے زیر اثر تھا - اخیر میں ارادہ کیا کہ سلطنت عباسیہ کو مٹا کر اسکے بجائے سادات کی سلطنت قائم کرے - اس ارادے سے بغداد کو روانہ ہوا - لیکن راہ میں اس قدر برف پڑی کہ واپس آیا (۶۱۶ھ میں) چنگیز خانیوں سے شکست کھائی اور بالآخر ناکامی کی حالت میں ۶۱۷ھ میں وفات پائی - دیکھو تذکرہ دولت شاہ سمرقندی - ۱۲

اثنائے وعظ میں فلسفۂ یونانی اور فلسفہ دانوں کی نہایت مذمت کرتے اور فرماتے کہ جن لوگوں نے کتب آسمانی کو پس پشت ڈال رکھا ہے اور فلسفیوں کی تقویم کہن پر جان دیتے ہیں۔ نجات کی کیا امید کر سکتے ہیں۔ امام صاحب کو ناگوار گذرتا۔ لیکن خوارزم شاہ کے لحاظ سے کچھ نہ کہہ سکتے۔

ایک دن خوارزم شاہ مولانا بہاء الدین کے پاس گیا تو ہزاروں لاکھوں آدمیوں کا مجمع تھا شخصی سلطنتوں میں جو لوگ مرجع عام ہوتے ہیں سلاطین وقت کو ہمیشہ انکی طرف سے بے اطمینانی رہتی ہے ہارون الرشید نے اسی بنا پر حضرت علی رضا کو عیدگاہ جانے سے روک دیا تھا۔ جہانگیر نے اسی بنا پر مجدد الف ثانی کو قید کر دیا تھا۔ بہرحال خوارزم شاہ نے حد سے زیادہ بھیڑ بھاڑ دیکھکر امام رازی سے کہا کہ کس غضب کا مجمع ہے۔ امام صاحب اس قسم کے موقع کے منتظر رہتے تھے۔ فرمایا ہاں۔ اور اگر ابھی سے تدارک نہ ہوا تو پھر مشکل پڑیگی۔ خوارزم شاہ نے امام صاحب کے اشارے سے خزانہ شاہی اور قلعے کی کنجیاں بہاء الدین کے پاس بھیج دیں اور کہلا بھیجا کہ اسباب سلطنت سے صرف یہ کنجیاں میرے پاس رہ گئی ہیں وہ بھی حاضر ہیں۔ مولانا بہاء الدین نے فرمایا کہ اچھا جمعے کو وعظ کہکر یہاں سے چلا جاؤنگا جمعے کے دن شہر سے نکلے۔ مریدان خاص میں سے تین سو بزرگ ساتھ تھے خوارزم شاہ کو خبر ہوئی تو بہت پچھتایا اور حاضر ہو کر بڑی منت سماجت کی لیکن یہ اپنے ارادے سے باز نہ آئے۔ راہ میں جہاں جہاں گذر ہوتا تھا تمام رؤسا و امرا زیارت کو آتے تھے۔ سنہ ۶۱۷ھ میں نیشاپور پہنچے۔ خواجہ فرید الدین عطار انکے ملنے کو آئے۔ اسوقت مولانا روم کی عمر چھ برس کی تھی۔ لیکن سعادت کا ستارہ پیشانی سے چمکتا تھا خواجہ صاحب نے شیخ بہاء الدین سے کہا۔ کہ اس جوہر قابل سے غافل نہ ہونا۔ یہ کہکر اپنی مثنوی اسرار نامہ مولانا کو عنایت[1] کی۔ چونکہ مولانا کے حالات زندگی میں سلاطین روم کا ذکر جابجا آئیگا اور ان سلاطین میں سے اکثروں کو مولانا سے خاص تعلق رہا ہے۔ اسلئے مختصر طور پر اس سلسلے کا ذکر ضرور ہے اس زمانے میں جو لوگ سلاطین روم کہلاتے تھے۔ وہ سلجوقیہ کی تیسری شاخ تھی جو ایشیائے کوچک پر قابض ہو گئی تھی۔ اور اس زمانے میں ایشیائے کوچک ہی کو روم کہتے تھے۔ یہ سلطنت ۲۲۰ سال تک قائم

شیخ بہاء الدین کا بلخ تشریف لے جانا

سلاطین روم

[1] یہ واقعہ اور تمام تذکروں میں مذکور ہے۔ لیکن سپہ سالار کے رسالے میں اسکا مطلق ذکر نہیں ۱۲

رہی اور چودہ حکمران ہوئے اس سلسلے کا پہلا فرمان روا قطلمش تھا جو طغرل بیگ سلجوقی کا برادر عمزاد تھا قطلمش الپ ارسلان کے مقابلے مین باغی ہو کر ۴۵۶ھ میں مارا گیا۔

مولانا اپنے والد کے ساتھ جب ان اطراف میں آئے تو اُسوقت علاؤالدین کیقباد تخت سلطنت پر متمکن تھا۔ وہ بڑی عظمت و جلال کا بادشاہ تھا۔ اور اُسکے حدود سلطنت بہت وسیع ہو گئی تھے ۶۳۴ھ میں مر گیا۔ اور اسکا بیٹا غیاث الدین کیخسرو بادشاہ ہوا۔ اُسکے زمانے میں ۶۴۱ھ میں تاتاریون نے بہ سرداری تاینجو روم کا رخ کیا۔ غیاث الدین نے اُنکو روکنا چاہا۔ لیکن خود شکست کھائی اور مجبور ہو کر مطیع ہو گیا۔ ۶۵۶ھ میں وفات پائی۔ اُسنے تین بیٹے چھوڑے۔ علاؤالدین کیقباد۔ عزالدین کیکاؤس۔ رکن الدین قلیچ ارسلان۔ علاؤالدین کو خاص قونیہ کی حکومت ملی ۶۵۵ھ میں وہ ہلاکو خان کے بھائی منجو خان سے ملنے کیلئے قونیہ سے چلا۔ اور اسی سفر میں مر گیا منجو خان نے بلاد روم کو اُسکے دو بھائیوں میں تقسیم کر دیا۔ اور یہ دونون بھائی منجو خان کے خراج گذار رہے۔ عزالدین کیکاؤس خاص قونیہ کا بادشاہ تھا۔ اسی زمانے میں ہلاکو کے سپہ سالار بیکو نے قونیہ پر حملہ کیا۔ کیکاؤس بھاگ گیا۔ اہل شہر نے خطیب شہر کے ہاتھ پر بیکو سے بیعت کی بیکو نے خطیب کی بہت عزت کی اور اسکی بیوی خطیب کے ہاتھ پر اسلام لائی۔

۶۵۹ھ میں کیکاؤس اور رکن الدین دونون بھائیوں میں لڑائی ہوئی اور ہلاکو کی مدد سے رکن الدین نے فتح پائی۔ لیکن وہ خود بھی قتل کر دیا گیا۔

معین الدین پروانہ جسکا ذکر اکثر مولانا کے حالات میں آئے گا اسی رکن الدین کا حاجب اور درحصل سیاہ و سفید کا مالک تھا۔ رکن الدین مولانا روم کا مرید خاص اور منہ بولا فرزند تھا مولانا بہاء الدین نیشاپور سے روانہ ہو کر بغداد پہنچے یہاں مدتوں قیام رہا۔ روزانہ شہر کے تمام امراء اور روساء و علما ملاقات کو آتے تھے۔ اور ان سے معارف و حقائق سنتے تھے اتفاق سے انہین

ہ یہ حالات زیادہ تر ابن خلدون سے لئے گئے ہیں حبیب السیر اور ابن خلدون میں جا بجا اختلاف ہی لیکن میں نے ابن خلدون کو ترجیح دی ہی۔ ابن خلدون فارسی نہ جاننے کی وجہ سے معین الدین پروانہ کو پروانو الکھتا ہی ۱۲

دنوں بادشاہ روم کیقباد کی طرف سے سفارت کے طور پر کچھ لوگ بغداد میں آئے تھے۔ یہ لوگ مولانا بہاءالدین کے حلقہ درس میں شریک ہوکر مولانا کے حلقہ بگوش ہوگئے۔ واپس جاکر علاؤالدین سے تمام حالات بیان کئے۔ وہ غائبانہ مرید ہوگیا۔ شیخ بہاءالدین بغداد سے حجاز اور حجاز سے شام ہوتے ہوئے زنجان میں آئے۔ زنجان سے آق شہر کا رُخ کیا۔ یہاں خاتون ملک سعید فخرالدین نے نہایت خلوص سے مہمانداری کے لوازم ادا کئے۔ پورے سال بھر یہاں قیام رہا۔ زنجان سے لارندہ کا رُخ کیا۔ یہاں سات برس تک قیام رہا۔ اس وقت مولانا روم کی عمر ۱۸ برس کی تھی۔ بہاءالدین نے اسی سن میں انکی شادی کردی مولانا کے فرزند رشید سلطان ولد سنہ ۶۲۳ھ میں پیدا ہوئے۔ لارندہ سے شیخ

قونیہ میں پہنچا

بہاءالدین کیقباد کی درخواست پر قونیہ کو روانہ ہوئے[1]۔ کیقباد کو خبر ہوئی تو تمام ارکان دولت کے ساتھ پیشوائی کو نکلا۔ اور بڑے تزک واحتشام سے شہر میں لایا۔ شہر پناہ کے قریب پہنچ کر علاءالدین گھوڑے سے اتر پڑا۔ اور پیادہ پا ساتھ ساتھ آیا۔ مولانا کو ایک عالیشان مکان میں اتارا اور ہر قسم کے ضروریات وآرام کے سامان مہیا کئے۔ اکثر مولانا کے مکان پر آتا۔ اور فیض صحبت اُٹھاتا

مولانا کی ولادت

شیخ بہاءالدین نے جمعے کے دن ۱۸ ربیع الثانی سنہ ۶۲۸ھ میں وفات پائی۔ مولانا روم سنہ ۶۰۴ھ میں بمقام بلخ پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم اپنے والد شیخ بہاءالدین سے حاصل کی۔ شیخ بہاءالدین کے مریدوں میں سید برہان الدین محقق بڑے پائے کے فاضل تھے مولانا کے والد نے مولانا کو انکی آغوش تربیت میں دیا۔ مولانا کے اتالیق بھی تھے اور اُستاد بھی۔ مولانا نے اکثر علوم وفنون انہی سے حاصل کئے۔ ۱۸ یا ۱۹ برس کی عمر میں جیسا کہ اوپر گذر چکا ہی اپنے والد کے ساتھ قونیہ میں آئے جب انکے والد نے انتقال کیا۔ تو اسکے دوسرے سال یعنے سنہ ۶۲۹ھ میں جب اُنکی عمر ۲۵ برس کی تھی تکمیل فن کیلئے شام کا قصد کیا۔ اس زمانے میں دمشق اور حلب۔ علوم وفنون کے مرکز تھے ابن جبیر نے سنہ ۵۸۰ھ میں جب دمشق کا سفر کیا تو خاص شہر میں ۲۰ بڑی بڑی دار العلوم موجود تھے[2] حلب میں سلطان صلاح الدین کے بیٹے الملک الظاہر نے قاضی ابو المحاسن کی تحریک سے سنہ ۵۶۱ھ

---

[1] نفحات ۱۲ [2] سفرنامہ ابن جبیر ذکر دمشق ۱۲

ہین متعدد بڑی بڑی مدرسے قائم کئے۔ چنانچہ اس زمانے سے حلب بھی دمشق کیطرح مدینۃ العلوم[1] بن گیا۔

مولانانے اول حلب کا قصد کیا اور مدرسہ حلاویہ کی دارالاقامتہ (بورڈنگ) مین قیام کیا۔ اس مدرسے کے مدرس کمال الدین ابن عدیم حلبی تھے۔ انکا نام عمر بن احمد بن ہبتہ اللہ ہی۔ ابن خلکان نے لکھا ہی کہ وہ محدث۔ حافظ۔ مورخ۔ فقیہہ۔ کاتب، مفتی۔ اور ادیب تھے۔ حلب کی تاریخ جو انھون نے لکھی ہے اُس کا ایک ٹکڑا یورپ میں چھپ گیا ہے۔

مولانا نے مدرسہ حلاویہ کے سوا حلب کے اور مدرسون مین بھی علم کی تحصیل کی۔ طالب العلمی ہی کے زمانے مین عربیت۔ فقہ۔ حدیث۔ اور تفسیر اور معقول میں یہ کمال حاصل کیا کہ جب کوئی مشکل مسئلہ پیش آتا اور کسی سے حل نہ ہوتا تو لوگ انکی طرف رجوع کرتے۔[2]

دمشق کی نسبت یہ پتہ نہیں چلتا کہ کس مدرسے میں رہکر تحصیل کی سپہ سالار نے ایک ضمنی موقع پر لکھا ہی کہ۔ "وقتیکہ خداوندگار ما۔ در دمشق بود مدرسہ برانیہ در حجرہ کہ شمکن بودند"۔ لیکن ہمکو مدرسہ برانیہ کے کچھ حالات معلوم نہیں۔ مناقب العارفین میں لکھا ہی کہ مولانا نے سات برس تک دمشق میں رہ کر علوم کی تحصیل کی۔ اور اس وقت مولانا کی عمر ۴۰ برس کی تھی[3]۔

یہ امر قطعی ہے کہ مولانا نے تمام علوم درسیہ مین نہایت اعلیٰ درجے کی مہارت پیدا کی تھی جواہر مضیئہ میں لکھا ہی کان عالماً بالمذاہب۔ واسع الفقہ عالماً بالخلاف دانواع العلوم خود ان کی مثنوی بڑی شہادت ہی۔ لیکن اس سے بھی انکار نہین ہو سکتا کہ انھون نے جو کچھ پڑھا تھا اور جن چیزون میں کمال حاصل کیا تھا وہ اشاعرہ کے علوم تھے۔ مثنوی میں جو تفسیری روایتیں نقل کی ہیں اشاعرہ۔ یا ظاہریون کی روایتین ہیں۔ انبیا کے قصص وہی نقل کئے ہیں جو عوام میں مشہور تھے۔ معتزلہ سے انکو وہی نفرت ہی جو اشاعرہ کو ہے چنانچہ ایک جگہ فرماتے ہیں۔

ہست این تاویل اہل اعتزال   وائے آن کس کو ندارد نور حال

[1] ابن خلکان ترجمہ قاضی بہاء الدین [2] سپہ سالار صفحہ ۲۳۹ [3] سپہ سالار صفحہ ۱۶ [4] مناقب العارفین صفحہ ۵۵ و ۵۶ - ۱۲

مولانا کے والد نے جب وفات پائی تو سید برہان الدین اپنے وطن ترمذ مین تھے۔ یہ خبر سنکر ترمذ سے روانہ ہوئے اور قونیہ مین آئے۔ مولانا اس وقت لارندمین تھے۔ سید برہان الدین نے مولانا کو خط لکھا۔ اور اپنے آنیکی اطلاع دی۔ مولانا اسی وقت روانہ ہوئے۔ قونیہ مین شاگرد استاد کی ملاقات ہوئی۔ دونون نے ایک دوسرے کو گلے لگایا۔ اور دیر تک دونوں پر بیخودی کی کیفیت رہی افاقہ کے بعد سید نے مولانا کا امتحان لیا۔ اور جب تمام علوم میں کامل پایا تو کہا کہ صرف علم باطنی رہ گیا ہے اور یہ تمہارے والد کی امانت ہی جو میں تم کو دیتا ہوں۔ چنانچہ نو برس تک طریقت اور سلوک کی تعلیم دی۔ بعضون کا بیان ہی کہ اسی زمانے میں مولانا انکے مرید بھی ہوگئے۔ چنانچہ مناقب العارفین میں ان تمام واقعات کو بہ تفصیل لکھا ہے۔ مولانا نے اپنی مثنوی میں جابجا سید موصوف کا اسی طرح نام لیا ہے جس طرح ایک مخلص مرید۔ پیر کا نام لیتا ہے۔

سید برہان الدین سے استفادہ

یہ سب کچھ تھا لیکن مولانا پر اب تک ظاہری ہی علوم کا رنگ غالب تھا۔ علوم دینیہ کا درس دیتے تھے۔ وعظ کہتے تھے۔ فتوی لکھتے تھے۔ سماع وغیرہ سے سخت احتراز کرتے تھے انکی زندگی کا دوسرا دور درحقیقت شمس تبریز کی ملاقات سے شروع ہوتا ہی جسکو ہم تفصیل سے لکھتے ہیں۔

یہ عجیب بات ہی کہ شمس تبریز کی ملاقات کا واقعہ جو مولانا کی زندگی کا سب سے بڑا واقعہ ہی۔ تذکرون اور تاریخونمیں اس قدر مختلف اور متناقض طریقوں سے منقول ہی کہ اصل واقعہ کا پتہ لگانا مشکل ہی جواہر مضیئہ۔ جو علمائے حنفیہ کے حالات میں سب سے پہلی اور سب سے زیادہ مستند کتاب ہی اسمین لکھا ہے کہ ایک دن مولانا گھر میں تشریف رکھتے تھے۔ تلامذہ آس پاس بیٹھے تھے۔ چاروں طرف کتابونکا ڈھیر لگا ہوا تھا۔ اتفاقاً شمس تبریز کسی طرف سے آنکلے اور سلام کرکے بیٹھ گئے۔ مولانا کی طرف مخاطب ہوکر پوچھا کہ یہ (کتابون کی طرف اشارہ کرکے) کیا ہی۔ مولانا نے کہا یہ وہ چیز ہے جس کو تم نہیں جانتے۔ یہ کہنا تھا کہ دفعتہ تمام کتابون میں آگ لگ گئی۔ مولانا نے کہا یہ کیا۔ شمس نے کہا یہ وہ چیز ہے جسکو تم نہیں جانتے۔ شمس تو کہکر چلدئے۔ مولانا کا یہ حال ہوا کہ گھر بار۔ مال اولاد سب چھوڑ چھاڑ کر نکل کھڑے ہوئے۔ اور ملک بہ ملک خاک چھانتے پھرے۔ لیکن شمس کا کہیں

پتہ نہ لگا۔ کہتے ہیں کہ مولانا کے مریدوں میں سے کسی نے شمس کو قتل کر ڈالا۔
زین العابدین شروانی نے مثنوی کے دیباچہ میں لکھا ہی کہ شمس تبریز کو انکے پیر بابا کمال الدین جندی نے حکم دیا کہ روم جاؤ۔ وہان ایک دل سوختہ ہی اسکو گرم کر آؤ۔ شمس پھرتے پھراتے قونیہ پہنچے۔ شکر فروشوں کی کاروانسرا میں اترے۔ ایک دن مولانا روم کی سواری بڑے تزک و احتشام سے نکلی شمس نے سرراہ ٹوک کر پوچھا کہ مجاہدہ و ریاضت سے کیا مقصد ہے مولانا نے کہا اتباع شریعت۔ شمس نے کہا یہ تو سب جانتے ہیں۔ مولانا نے کہا۔ اس سے بڑھکر اور کیا ہو سکتا ہے شمس نے فرمایا علم کے یہ معنی ہیں کہ تم کو منزل تک پہنچا دے۔ پھر حکیم سنائی کا یہ شعر پڑھا۔

علم کز تو ترا نہ بستاند ❊ جہل زان علم بہ بود بسیار

مولانا پر ان جملوں کا یہ اثر ہوا کہ اسی وقت شمس کے ہاتھ پر بیعت کر لی۔
ایک اور روایت میں ہی کہ مولانا حوض کے کنارے بیٹھے ہوئے تھے۔ سامنے کچھ کتابیں رکھی ہوئی تھیں۔ شمس نے پوچھا کہ یہ کیا کتابیں ہیں؟ مولانا نے کہا یہ قیل و قال ہے تمکو اس سے کیا غرض شمس نے کتابیں اٹھا کر حوض میں پھینک دیں۔ مولانا کو نہایت رنج ہوا اور کہا کہ میاں درویش تم نے ایسی چیزیں ضایع کر دیں جو اب کسی طرح نہیں مل سکتیں۔ ان کتابوں میں ایسے نادر نکتے تھے کہ انکا نعم البدل نہیں مل سکتا شمس نے حوض میں ہاتھ ڈالا اور تمام کتابیں نکال کر کنارہ پر رکھ دیں۔ لطف یہ کہ کتابیں ویسی ہی خشک کی خشک تھیں۔ نمی کا نام نہ تھا۔ مولانا پر سخت حیرت طاری ہوئی شمس نے کہا یہ عالم حال کی باتیں ہیں تم انکو کیا جانو؟ اسکے بعد مولانا انکے ارادتمندوں میں داخل ہو گئے۔
ابن بطوطہ سفر کرتے کرتے جب قونیہ میں پہنچا ہی تو مولانا کی قبر کی زیارت کی۔ تقریب سے مولانا کا کچھ حال لکھا ہے اور شمس کی ملاقات کی جو روایت وہان تواتر مشہور تھی اسکو نقل کیا ہی چنانچہ وہ حسب ذیل ہے۔
مولانا اپنے مدرسے میں درس دیا کرتے تھے۔ ایک دن ایک شخص حلوا بیچتا ہوا مدرسے میں آیا۔ حلوے کی اس نے قاشیں بنا لیں تھیں۔ اور ایک ایک پیسے کو ایک ایک قاش بیچتا تھا مولانا نے ایک قاش لی اور تناول فرمائی۔

حلوا دیکر وہ تو کسی طرف نکل گیا - ادہر مولانا کی یہ حالت ہوئی کہ بے اختیار اُٹھ کھڑے ہوئے
اور خدا جانے کس طرف چلدیے - برسوں کچھ پتہ نہ چلا - کئی برس کے بعد آئے تو یہ حالت تھی کہ کچھ
بولتے چالتے نہ تھے - جب کبھی زبان کُھلتی تھی تو شعر پڑھتے تھے اُنکے شاگرد ان شعروں کو لکھ
لیا کرتے تھے - یہی اشعار تھے جو جمع ہوکر مثنوی بن گئی - یہ واقعہ لکھکر ابن بطوطہ لکھتا ہو کہ ان
اطراف میں اس مثنوی کی بڑی عزت ہو - لوگ اس کی نہایت تعظیم کرتے ہیں اور اس کا درس
دیتے ہیں - خانقاہوں میں شب جمعہ معمولاً اسکی تلاوت کی جاتی ہے -

جو روایتیں نقل ہوئیں انہیں سے بعض نہایت مستند کتابوں میں ہیں (مثلاً جواہر مضیئہ)
بعض اور تذکروں میں منقول ہیں - بعض زبانی متواتر روایتیں ہیں - لیکن ایک بھی صحیح نہیں
نہ صرف اس لحاظ سے کہ خارج از قیاس ہیں - بلکہ اس لئے کہ جیسا آگے آتا ہی صحیح روایت کے خلاف
ہیں - اس سے تم قیاس کرسکتے ہو کہ صوفیہ کبار کے حالات میں کس قدر دور از کار روایتیں مشہور
ہوجاتی ہیں - اور وہی کتابوں میں درج ہوکر سلسلہ بہ سلسلہ پھیلتی جاتی ہیں -

سپہ سالار جنکا ذکر اوپر گذر چکا ہو مولانا کے خاص شاگرد تھے ۴۰ برس فیض صحبت اُٹھایا
تھا - واقعہ نگاری میں ہر جگہ خرق عادت کی بھی آمیزش کرتے جاتے ہیں - تاہم شمس کی ملاقات
کا جو حال لکھا ہو سادہ صاف اور بالکل قرین عقل ہو - چنانچہ ہم اُسکو بہ تفصیل اس موقع پر
نقل کرتے ہیں - لیکن ملاقات کے ذکر سے پہلے مختصر طور پر شمس تبریز کے حالات لکھنے ضرور ہیں -

شمس تبریز کے والد کا نام علاؤالدین تھا وہ کیا بزرگ کے خاندان سے تھے جو فرقہ اسمعیلیہ
کا امام تھا - لیکن اُنھوں نے اپنا آبائی مذہب ترک کردیا تھا - شمس[1] نے تبریز میں علم ظاہری کی
تحصیل کی - پھر بابا کمال الدین جندی کے مرید ہوئے - لیکن عام صوفیوں کی طرح پیری مریدی
اور بعیت و ارادت کا طریقہ نہیں اختیار کیا - سوداگروں کی وضع میں شہروں کی سیاحت کرتے
رہتے - جہاں جاتے کاروان سرا میں اُترتے اور حجرے کا دروازہ بند کرکے مراقبے میں مصروف ہوتے

[1] دیباچہ مثنوی نفحات میں لکھا ہو کہ شمس کا کیا بزرگ کے خاندان سے ہونا غلط ہے -

معاش کا یہ طریقہ رکھا تھا کہ کبھی کبھی ازار بند بُن لیتے اور اسی کو بیچکر کفاف مہیا کرتے ایک دفعہ مناجات کے وقت دعا مانگی کہ الٰہی کوئی ایسا بندہ خاص ملتا جو میری صحبت کا متحمل ہو سکتا۔ عالم غیب سے اشارہ ہوا کہ روم کو جاؤ۔ اسی وقت چل کھڑے ہوئے قونیہ پہنچے تو رات کا وقت تھا۔ برنج فروشوں کی سرائے میں اُترے۔ سرائے کے دروازے پر ایک بلند چبوترہ تھا۔ اکثر امرا اور عمائد تفریح کیلئے وہاں آبیٹھتے تھے۔ شمس بھی اسی چبوترے پر بیٹھا کرتے تھے۔ مولانا کو اُنکے آنے کا حال معلوم ہوا تو اُنکی ملاقات کو چلے راہ میں لوگ قدمبوس ہوتے جاتے تھے۔ اسی شان سے سرائے کے دروازے پر پہنچے۔ شمس نے سمجھا کہ یہی شخص ہے جسکی نسبت اشارت ہوئی ہے دونوں بزرگوں کی آنکھیں چار ہوئیں۔ اور دیر تک زبان حال میں باتیں ہوتی رہیں شمس نے مولانا سے پوچھا کہ حضرت بایزید بسطامی کے ان دو واقعات میں کیونکر تطبیق ہو سکتی ہے کہ ایک طرف تو یہ حال تھا کہ تمام عمر اس خیال سے خربزہ نہیں کھایا کہ معلوم نہیں جناب رسول اللہ نے اسکو کسطرح کھایا ہے دوسری طرف اپنی نسبت یوں فرماتے تھے کہ سبحانی ما اعظم شانی (یعنی اللہ اکبر! میری شان کس قدر بڑی ہے) حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم باایں ہمہ جلالت شان فرمایا کرتے تھے کہ میں دن بھر میں ستر دفعہ استغفار کرتا ہوں۔ مولانا نے فرمایا کہ بایزید اگرچہ بہت بڑے پایہ کے بزرگ تھے۔ لیکن مقام ولایت میں وہ ایک خاص درجے پر ٹھہر گئے تھے اور اس درجے کی عظمت کے اثر سے اُنکی زبان سے ایسے الفاظ نکل جاتے تھے۔ بخلاف اسکے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منازل تقرب میں برابر ایک پائے سے دوسرے پائے پر چڑھتے جاتے تھے۔ اس لئے جب بلند پائے پر پہنچتے تھے تو پہلا پایہ اس قدر پست نظر آتا تھا کہ اُس سے استغفار کرتے تھے۔

مناقب العارفین کی روایت میں جزئی اختلافات کیساتھ تصریح ہے کہ یہ ۶۴۲ھ کا واقعہ ہے اس بنا پر مولانا کی مسند نشینی فقر کی تاریخ۔ اسی سال شروع ہوتی ہے۔

سپہ سالار کا بیان ہے کہ چھ مہینے تک برابر دونوں بزرگ صلاح الدین زرکوب کے حجرے

میں چلہ کش رہے۔ اس مدت میں آب و غذا قطعاً متروک تھی اور بجز صلاح الدین زرکوب کے اور کسی کو حجرے میں آمد و رفت کی مجال نہ تھی۔ مناقب العارفین میں اس مدت کو نصف کر دیا ہے۔ اس زمانے سے مولانا کی حالت میں ایک نمایاں تغیر جو پیدا ہوا وہ یہ تھا کہ اب تک سماع سے محترز تھے۔ اب اسکے بغیر چین نہیں آتا تھا۔ چونکہ مولانا نے درس و تدریس اور وعظ و پند کے اشغال دفعتہً چھوڑ دیئے۔ اور حضرت شمس کی خدمت سے دم بھر کو جدا نہیں ہوتے تھے تمام شہر میں ایک شورش مچ گئی۔ لوگوں کو سخت رنج تھا کہ ایک دیوانہ بے سر و پا نے مولانا پر ایسا سحر کر دیا کہ وہ کسی کام کے نہیں رہے۔ یہ برہمی یہاں تک پھیلی کہ خود مریدان خاص اس کی شکایت کرنے لگے۔ شمس کو ڈر ہوا۔ کہ یہ شورش فتنہ انگیزی کی حد تک نہ پہنچ جائے۔ چپکے گھر سے نکلکر دمشق کو چل دیئے۔ مولانا کو انکے فراق کا ایسا صدمہ ہوا کہ سب لوگوں سے قطع تعلق کر کے عزلت اختیار کی۔ مریدان خاص کو بھی خدمت میں بار نہیں مل سکتا تھا۔ مدت کے بعد شمس نے مولانا کو دمشق سے خط لکھا۔ اس خط نے شوق کی آگ اور بھڑکا دی۔ مولانا نے اس زمانے میں نہایت رقت آمیز اور پراثر اشعار کہے۔ جن لوگوں نے شمس کو آزردہ کیا تھا۔ انکو سخت ندامت ہوئی۔ سب نے مولانا سے آکر معافی کی درخواست کی۔ چنانچہ اس واقعہ کو مولانا کے صاحبزادے سلطان ولد نے اپنی مثنوی میں درج کیا ہے۔

ہمہ گریان ۔ بہ توبہ گفتہ کہ وائے	عفو ما کن ازین گناہ ۔ خدائے
قدر او از غمے نہ دانستیم	کہ بُد او پیشوا نہ دانستیم ۔
طفل رہ بودہ ایم ۔ خردہ مگیر	یارب انداز در دل آن پیر
کہ کنند عذر ہائے ما را او	عفو کلی ازین شدیم دوتو
پیش شیخ آمدند لابہ کناں	کہ بہ بخشا مکن دگر ہجران
توبہ ہا مے کنیم رحمت کن	گرد گر این کنیم لعنت کن
شیخ شان چونکہ دید از ایشان این	راہ شان داو رفت از و آن کین

اب رائے یہ قرار پائی کہ سب ملکر دمشق جائیں اور شمسؔ کو منا کر لائیں۔ سلطان ولد اس قافلہ کے سپہ سالار بنے۔ مولانا نے شمسؔ کے نام ایک منظوم خط لکھا اور سلطان ولد کو دیا کہ خود پیش کریں۔ خط یہ تھا

بہ خدائے کہ در ازل بودہ ست	حیّ و دانا و قادرِ قیوم
نور او شمعہائے عشق افروخت	تا لبشد صد ہزار سرِ معلوم
از یکے حکم او جہان پُر شد	عاشق و عشق و حاکم و محکوم
در طلسمات شمس تبریزی	گشت گنج عجائبش مکتوم
کہ از آن دم کہ تو سفر کردی	از حلاوت جدا شدیم چو موم
ہمہ شب ہمچو شمع مے سوزیم	ز آتشی جفت و انگبین محروم
در فراق جمال ما را	جسم ویران و جان ہمچون بوم
آن عنان را بدین طرف برتاب	زفت کن پیل عیش را خرطوم
بےحضورت سماع نیست حلال	ہمچو شیطان طرب شدہ مرجوم
یک غزل بے تو ہیچ گفتہ نشد	تا رسد آن بہ شرح مفہوم
پس بہ ذوق سماع نامۂ تو	غزلے پنج و شش بشد منظوم
شام از نور صبح روشن باد	اے بہ تو فخر شام و ارمن و روم

ان اشعار کے علاوہ ایک غزل بھی ۱۵ شعر کی لکھی تھی جسکے دو شعر دیباچۂ مثنوی میں نقل کئے ہیں

بروید اے حریفان بکشید یار ما را	بمن آورید۔ حالا صنم گریز پا را
اگر او بہ وعدہ گوید کہ دمِ دگر بیاید	مخورید مکر او را۔ بفریبد او شما را

سلطان ولد قافلے کے ساتھ دمشق پہنچے بڑی مشکل سے شمسؔ کا پتہ لگا۔ سب سامنے جاکر آداب و تسلیم بجا لائے اور پیشکش[1] جو ساتھ لائے تھے نذر کر کے مولانا کا خط دیا۔ شمسؔ مسکرائے

ع۔ بہ دام و دانہ نگیرند مرغ دانا را۔ پھر فرمایا کہ ان خزف ریزوں کی ضرورت نہیں۔

[1] دیباچۂ مثنوی میں لکھا ہے کہ یہ پیشکش ہزار دینار سرخ تھے اور مولانا اس لئے بھیجے تھے کہ حضرت شمسؔ کے آستانہ پر نثار کئے جائیں۔

مولانا کا پیام کافی ہے۔ چند روز تک اس سفارت کو مہمان رکھا پھر دمشق سے سبکو لیکر روانہ ہوئے
تمام لوگ سواریون پر تھے۔ لیکن سلطان ولد کمال ادب سے شمس کے رکاب کے ساتھ دمشق سے
قونیہ تک پیادہ آئے۔ مولانا کو خبر ہوئی تو تمام مریدون اور حاشیہ بوسون کو ساتھ لیکر استقبال
کو نکلے اور بڑے تزک واحتشام سے لائے۔ مدت تک بڑے ذوق وشوق کی صحبتین رہین
چند روز کے بعد حضرت شمس نے مولانا کی ایک پروردہ کے ساتھ جس کا نام کیمیا تھا شادی کرلی
مولانا نے مکان کے سامنے ایک خیمہ نصب کرا دیا کہ حضرت شمس اُس مین قیام فرمائیں۔ مولانا
کے ایک صاحبزادے جنکا نام علاؤالدین چلپی تھا جب مولانا سے ملنے آتے تھے تو حضرت شمس
کے خیمے مین سے ہوکر جاتے۔ شمس کو ناگوار ہوتا۔ چند بار منع کیا۔ لیکن وہ باز نہ آئے۔ علاؤالدین
نے لوگوں سے شکایت کی۔ حاسدون کو موقع ملا۔ سب نے کہنا شروع کیا کہ کیا غضب ہے ایک
بیگانہ آئے اور یگانہ کو گھر مین نہ آنے دے۔ یہ چرچا بڑھتا گیا۔ یہانتک کہ شمس نے ابکی دفعہ
عزم کرلیا کہ جاکر پھر کبھی نہ آئین۔ چنانچہ دفعۃً غائب ہوگئے۔ مولانا نے ہر طرف آدمی دوڑائے
لیکن کہین پتہ نہ چلا۔ آخر تمام مریدوں اور عزیزون کو ساتھ لیکر خود تلاش کو نکلے دمشق مین
قیام کرکے ہر طرف سراغ رسانی کی۔ لیکن کامیابی نہ ہوئی۔ آخر مجبور ہوکر قونیہ کو واپس چلے آئے
یہ تمام واقعات سپہ سالار نے بہ تفصیل لکھے ہین۔ مناقب العارفین مین کیمیا سے شادی
کرنیکا واقعہ منقول نہین لیکن اس قدر لکھا ہے کہ حضرت شمس کی زوجہ محترمہ کیمیا خاتون تھین وہ
بے اجازت ایک دفعہ باہر چلی گئی تھین اس پر حضرت شمس سخت ناراض ہوئے وہ اُسی وقت
بیمار ہوئین اور تین دن کے بعد مرگئین۔ اُنکی وفات کے بعد حضرت شمس دمشق کو چلے گئے مناقب
العارفین مین یہ بھی لکھا ہے کہ واقعہ شعبان ۶۴۴ھ مین پیش آیا۔ اگر یہ روایت صحیح ہے
مولانا اور شمس کی صحبت کل دو برس رہی۔

مثنوی کے دیباچہ مین لکھا ہے کہ شمس اول دفعہ جب ناراض ہوکر چلے گئے۔ تو اپنے وطن
تبریز پہنچے۔ اور مولانا خود جاکر اُنکو تبریز سے لائے۔ چنانچہ خود مثنوی مین اس واقعہ کیطرف

ان اشعار میں اشارہ کیا ہے۔

ساربانا بار بکشا از اشتران — شور تبریز ست و کوئے دلستان

فر فردوس ست این پالیز را — شعشعۂ عرش ست این تبریز را

ہر زمانے فوج روح انگیز جان — از فراز عرش بر تبریزیان

یہ عجیب بات ہے کہ سپہ سالار نے جو بقول خود ۴۰ برس تک مولانا کی خدمت میں رہے شمس تبریز کی نسبت صرف اسقدر لکھا ہے کہ وہ رنجیدہ ہو کر کسی طرف نکل گئے۔ اور پھر انکا پتہ نہ لگا۔ لیکن اور تمام تذکرے متفق اللفظ ہیں کہ انکو اسی زمانے میں جبکہ وہ مولانا کے پاس مقیم تھے۔ مولانا کے بعض مریدوں نے حسد کی وجہ سے قتل کر دیا۔ [۱]

شمس تبریز کا گم یا قتل ہونا

نفحات الانس میں ہے کہ خود مولانا کے صاحبزادے علاؤ الدین محمد نے یہ حرکت کی۔

نفحات الانس میں شمس کی شہادت کا ۶۴۵ھ لکھا ہے۔ غرض شمس کی شہادت یا غیبوبت کا زمانہ ۶۴۴ھ اور ۶۴۵ھ کے بیچ بیچ میں ہے۔ شمس کی شہادت نے مولانا کی حالت بدل دی۔

تذکرہ نویسوں نے گو تصریح نہیں کی لیکن قرائن صاف بتاتے ہیں کہ شمس کی ملاقات ہی سے پہلے مولانا کے شاعرانہ جذبات اسی طرح انکی طبیعت میں پنہاں تھے جس طرح پتھر میں آگ ہوتی ہے۔ شمس کی جدائی گویا چقماق تھی اور شرارے انکی پر جوش غزلیں مثنوی کی ابتدا اسی دن سے ہوئی۔ چنانچہ تفصیل آگے آئے گی۔

مولانا کی شاعری کی ابتدا

اسی زمانے میں ہلاکو خان کے سپہ سالار بیچو خان نے قونیہ پر حملہ کیا اور اپنی فوجیں شہر کے چاروں طرف پھیلا دیں۔ اہل شہر محاصرے سے تنگ آکر مولانا کی خدمت میں حاضر ہوئے آپ نے ایک ٹیلے پر جو بیچو خان کے خیمہ گاہ کے سامنے تھا۔ جا کر مصلا بچھا دیا۔ اور نماز پڑھنی شروع کی۔ بیچو خان کے سپاہیوں نے مولانا کو تاک کر تیر باراں کرنا چاہا۔ لیکن کمانیں کھینچ نہ سکیں۔ آخر گھوڑے بڑھائے کہ تلوار سے قتل کر دیں لیکن گھوڑے جگہ سے ہل نہ سکے تمام شہر میں غل پڑ گیا۔ لوگوں نے بیچو خاں سے جا کر یہ واقعہ بیان کیا۔ اس نے خود خیمے سے نکل کر

[۱] جواہر مضیئہ ۱۲

کئی تیر چلائے۔ لیکن سب پھٹ کر ادھر ادھر نکل گئے۔ جھلا کر گھوڑے سے اتر پڑا اور مولانا کی طرف چلا۔ لیکن پاؤں اٹھ نہ سکے آخر محاصرہ چھوڑ کر چلا گیا یہ پوری روایت مناقب العارفین میں ہے (صفحہ ۱۵۲) صوفیانہ روایتوں پر خوش اعتقادی کے حاشیے خود بخود چڑھتے جاتے ہیں۔ اس لئے اگر انکو الگ کر دیا جائے تو واقعہ اس قدر نکلے گا کہ مولانا نے جب اطمینان استقلال اور بے پروائی سے عین بیجو خان کے خیمے کے آگے مصلا بچھا کر نماز پڑھنی شروع کی ہوگی۔ اور اہل فوج کی تیر باراں کا کچھ خیال نہ کیا ہوگا اسنے خود بیجو خان کے دلکو مرعوب کر دیا ہوگا۔ اور اس قسم کے واقعات کثرت سے پائے جاتے ہیں

مدت تک مولانا کو شمس کی جدائی نے بے قرار و بے تاب رکھا۔ ایک دن اسی جوش خروش کی حالت میں گھر سے نکلے۔ راہ میں شیخ صلاح الدین زرکوب کی دوکان تھی وہ چاندی کے ورق کوٹ رہے تھے۔ مولانا پر ہتوڑے کی آواز نے سماع کا اثر پیدا کیا۔ وہیں کھڑے ہوگئے۔ اور وجد کی حالت طاری ہوگئی۔ شیخ مولانا کی حالت دیکھکر اسی طرح ورق کوٹتے رہے یہاں تک کہ بہت سی چاندی ضائع ہوگئی۔ لیکن انھوں نے ہاتھ نہ روکا۔ آخر شیخ باہر نکل آئے۔ مولانا نے انکو آغوش میں لے لیا۔ اور اس جوش و مستی میں دوپہر سے عصر تک یہ شعر گاتے رہے۔

یکے گنجے پدید آمد ازیں دوکان زرکوبی | زہے صورت زہے معنی زہے خوبی زہے خوبی

شیخ صلاح الدین نے وہیں کھڑے کھڑے دکان لٹوادی۔ اور دامن جھاڑ کر مولانا کے ساتھ ہو گئے وہ ابتدا سے صاحب حال تھے۔ سید برہان الدین محقق سے انکو بیعت تھی اور اس لحاظ سے مولانا کے ہم استاد۔ اور مولانا کے والد کے شاگرد تھے[۱]۔

صلاح الدین زرکوب کی صحبت

مولانا کو صلاح الدین کی صحبت سے بہت کچھ تسلی ہوئی۔ ۹ برس تک متصل ان سے صحبت گرم رہی جس بات کیلئے مولانا شمس تبریز کو ڈھونڈھتے پھرتے تھے۔ ان سے حاصل ہوئی چنانچہ بہاء الدین ولد اپنی مثنوی میں فرماتے ہیں۔

قطب ہفت آسمان و ہفت زمین | لقب شان بود صلاح الدین

---

[۱] نفحات الانس و رسالہ سپہ سالار حالات شیخ صلاح الدین زرکوب ۱۲

نور خور از رخش خجل گشتے | ہر کہ دیدیش ز اہل دل گشتے
چون در او دید شیخ صاحب حال | بر گذیدش ز جملۂ ابدال
رو بدو کرد جملہ را بگذاشت | غیر او را خطا و سہو انگاشت
گفت آن شمس دین کہ مے گفتیم | باز آمد بہ ما چہ را خفتیم
گفت از روئے مہر با یاران | نیست پروائے کس مرا بہ جہان
من نہ دارم سر شما بروید | از برم۔ با صلاح دین بروید
شورشِ شیخ گشت از و ساکن | وان ہمہ رنج و گفتگو ساکن
شیخ با او چنانکہ با آن شاہ | شمس تبریز خاصۂ اللہ
خوش در آمیخت ہمچو شیر و شکر | کار ہر دو ز ہم دگر شد زر[1]

مولانا صلاح الدین کی شان میں نہایت ذوق شوق کی غزلین اور اشعار لکھتے تھے ایک غزل میں فرماتے

مطربا اسرار ما را باز گو | قصہ ہائے جان فزا را باز گو
ما دہان بر بستہ ایم از ذکر او | تو حدیث دل کشا را باز گو
چون صلاح الدین صلاحِ جان ماست | آن صلاحِ جان ہا را۔ باز گو

مولانا نے کے پرانے رفیقوں نے یہ دیکھکر کہ ایک زرکوب جسکو لکھنا پڑھنا تک نہیں آتا تھا۔ مولانا کا نہ صرف ہمدم و ہمراز بن گیا ہے۔ بلکہ مولانا اُس سے اس طرح پیش آتے ہیں جسطرح مرید پیر کے ساتھ۔ سخت شورش برپا کی۔ اور شیخ صلاح الدین سے بُری طرح پیش آنا چاہا۔ چنانچہ سلطان ولد اپنی مثنوی میں لکھتے ہیں۔

باز در منکران غریو افتاد | باز در ہم شدند اہل فساد
گفتہ با ہم کزین یکے برستیم | چون نگہ مے کنیم در شستیم
این کہ آمد ز اوّلین تبرست | اوّلین نور بود این شر رست
کاش کان اوّلین بودے باز | شیخ ما را رفیق و ہم دمساز

[1] سپہ سالار نثر ۱۲

همه این مرد راهے ذاتیسم | همه هم شهریئم وهم خوانیسم
نه وراخط - نه علم نه گفتار | بر ما خود نه داشت این مقدار
گرچه شان ترهات مے گفتند | از غم و غصّه شب نه مے خفتند
کائے عجب از چه روئے مولانا | مے نیابد کسے چو او دانا
روز و شب مے کند سجود او را | هر فرو دانِ دین فزود او را
یک مریدے به رسم طنّازی | شد از ایشان و کرد غمّازی
او همان لحظه نزدِ مولانا | آمد و گفت آں حکایت را
که همه جمع قصدِ آن دارند | که فلاں را زنند و آزارند

لیکن جب حریفوں کو معلوم ہوا کہ مولانا کا تعلق اُن سے منقطع نہیں ہو سکتا اُس خیال سے باز آئے۔ مولانا نے اپنے صاحبزادے سلطان ولد کا شیخ صلاح الدین کی صاحبزادی سے عقد بھی کر دیا تھا کہ اختصاص باطنی کے ساتھ ظاہری تعلقات بھی مستحکم ہو جائیں۔ سپہ سالار نے لکھا ہے کہ دس برس تک مولانا اور شیخ کی صحبتیں گرم رہیں بالآخر ۶۶۴ھ میں شیخ بیمار ہوئے اور مولانا سے درخواست کی کہ دعا فرمائے کہ اب طائر روح قفس عنصری سے نجات پائے تین چار روز بیمار رہکر وفات پائی مولانا نے تمام رفقا اور اصحاب کے ساتھ انکے جنازے کی مشائعت کی۔ اور اپنے والد کے مزار کے پہلو میں دفن کیا۔ مولانا کو انکی جدائی کا نہایت سخت صدمہ ہوا۔ اسی حالت میں ایک غزل لکھی جس کا مطلع یہ ہے۔

اے ز ہجراں و فراقت آسماں بگریستہ | دل میان خوں نشستہ عقل و جاں بگریستہ

صلاح الدین کی وفات کے بعد مولانا نے حسام الدین چلپی کو جو معتقداں خاص میں تھے ہمدم و ہمراز بنایا۔ اور جب تک جیتے رہے انھی سے دلکو تسکین دیتے رہے۔ مولانا انکے ساتھ اس طرح پیش آتے تھے کہ لوگوں کو گمان ہوتا تھا کہ شاید اُنکے مرید ہیں۔ وہ بھی مولانا کا اس قدر ادب کرتے تھے کہ پورے دس برس کی مدت میں ایک دن بھی مولانا کی وضو خانے

لہ سپہ سالار صفحہ ۱۷

میں وضو نہیں کیا شدت سے جاڑے پڑتے ہوتے اور برف گرتی ہوتی۔ لیکن گھر جا کر وضو کرآتے
حسام الدین ہی کی درخواست اور اصرار پر مولانا نے مثنوی لکھنی شروع کی چنانچہ تفصیل ابھی
مثنوی کے ذکر میں آئے گی۔

۶۷۲ھ میں قونیہ میں بڑے زور کا زلزلہ آیا اور مسلسل ۴۰ دن تک قائم رہا۔ تمام لوگ سراسیمہ و حیران
پھرتے تھے آخر مولانا کے پاس آئے کہ یہ کیا بلائے آسمانی ہے۔ مولانا نے فرمایا کہ زمین بھوکی ہے۔ لقمہ
تر چاہتی ہے۔ اور انشاء اللہ کامیاب ہوگی اسی زمانے میں مولانا نے یہ غزل لکھی۔

با این ہمہ مہر و مہربانی — دل مے دہدت کہ خشم رانی
وین جملہ شیشہ خانہ ہا را — درہم شکنی بہ لن ترانی
در زلزلہ است دار دنیا — کز خانہ نو رخت مے کشانی
نالان ز تو صد ہزار رنجور — بے تو نہ زنیسار ہیں تو دانی

ان دنوں مولانا کا معمول تھا کہ سرخ عبا پہنا کرتے تھے اسی زمانے میں ایک اور غزل لکھی

رو سر بنہ بہ بالیں۔ تنہا مرا رہا کن — ترک من خراب شب گرد مبتلا کن
مائیم و موج سودا شب تا بروز تنہا — خواہی بیا ببخشا خواہی برو جفا کن
بر شاہ خوبرویاں واجب وفا نباشد — اے زرد روئے عاشق تو صبر کن وفا کن
دردیست غیر مردن آن را دوا نباشد — پس من چگونہ گویم آن درد را دوا کن
در خواب دوش پیرے در کوئے عشق دیدم — با دست اشارتم کرد کہ عزم سوئے ما کن
گر اژدہاست در رہ عشقیست چون زمرد — از برق آن زمرد ہیں دفع اژدہا کن
بس کن کہ بیخودم من گر تو ہنر فزائی — تو نیخ بوعلی گو تنبیہ بوعلا کن

چند روز کے بعد مزاج ناساز ہوا۔ اکمل الدین اور غضنفر کہ اپنے زمانے کے جالینوس تھے۔ علاج
میں مشغول ہوئے لیکن نبض کا یہ حال تھا کہ ابھی کچھ ہے ابھی کچھ ہے۔ آخر تشخیص سے عاجز آئے
اور مولانا سے عرض کی کہ آپ خود مزاج کی کیفیت سے مطلع فرمائیں۔ مولانا مطلق متوجہ نہیں

ہوتے تھے۔ لوگوں نے سمجھا کہ اب کوئی دن کے مہمان ہیں۔

بیماری کی خبر عام ہوئی۔ تو تمام شہر عیادت کیلئے ٹوٹا۔ شیخ صدرالدین جو شیخ محی الدین اکبر کے تربیت یافتہ اور روم و شام میں مرجع عام تھے۔ تمام مریدوں کو ساتھ لیکر آئے۔ مولانا کی حالت دیکھکر بے قرار ہوئے اور یہ دعا کی کہ خدا آپکو جلد شفا دے۔ مولانا نے فرمایا شفا آپ کو مبارک ہو۔ عاشق اور معشوق میں بس ایک پیرہن کا پردہ رہ گیا ہے کیا آپ نہیں چاہتے کہ وہ بھی اٹھ جائے اور نور نور میں ملجائے۔ شیخ روتے ہوئے اٹھے۔ مولانا نے یہ شعر پڑھا

چہ دانی تو کہ در باطن چہ شاہے ہمنشین دارم
رخ زرین من منگر کہ پائے آہنین دارم

شہر کے تمام امرا علما مشائخ۔ اور ہر طبقے و درجے کے لوگ آتے تھے اور بے اختیار چیخیں مار مار کر روتے تھے۔ ایک شخص نے پوچھا کہ آپ کا جانشین کون ہوگا؟ اگرچہ مولانا کے بڑے صاحبزادے سلطان بہاؤالدین ولد سلوک اور تصوف میں بڑے پایہ کے شخص تھے لیکن مولانا نے حسام الدین چلپی کا نام لیا۔ لوگوں نے دوبارہ سہ بارہ پوچھا پھر یہی جواب ملا۔ چوتھی دفعہ سلطان ولد کا نام لیکر کہا کہ انکے حق میں آپ کیا فرماتے ہیں؟ ارشاد ہوا کہ وہ پہلوان ہے اسکو وصیت کی حاجت نہیں۔

مولانا پر ۵ دینار قرضہ تھا۔ مریدوں سے فرمایا کہ جو کچھ موجود ہو ادا کر کے باقی قرضخواہ سے بحال کرا لو۔ لیکن قرضخواہ نے کچھ لینا گوارا نہ کیا۔ مولانا نے فرمایا کہ الحمدللہ اس سخت مرحلے سے رہائی ہوئی۔ چلپی حسام الدین نے پوچھا کہ آپکے جنازے کی نماز کون پڑھائیگا۔ فرمایا مولانا صدرالدین یہ وصیتیں کر کے جمادی الثانی ۶۷۲ھ کی پانچویں تاریخ یکشنبہ کے دن غروب آفتاب کے وقت انتقال کیا۔

رات کو تجہیز اور تکفین کا سامان مہیا کیا گیا۔ صبح کو جنازہ اٹھا۔ بچے۔ جوان۔ بوڑھے۔ امیر غریب۔ عالم جاہل ہر طبقے اور فرقے کے آدمی جنازے کے ساتھ تھے۔ اور چیخیں مار مار کر روتے جاتے تھے ہزاروں آدمیوں نے کپڑے پھاڑ ڈالے۔ عیسائیوں اور یہودیوں تک جنازے کے آگے آگے انجیل اور توریت پڑھتے اور نوحہ کرتے جاتے تھے بادشاہ وقت جنازے کے ساتھ تھا اس نے انکو بلا کر

کہاکہ تمکو مولانا سے کیا تعلق؟ بولے کہ یہ شخص اگر تمہارا محمد تھا تو ہمارا موسیٰ اور عیسیٰ تھا صندوق جسمیں تابوت رکھا تھا راہ میں چند دفعہ بدلا گیا اور اُسکے تختے توڑ کر تبرک کے طور پر تقسیم کئے گئے شام ہوتے ہوتے جنازہ قبرستان میں پہنچا۔ شیخ صدرالدین نماز جنازہ پڑھانے کے لئے کھڑے ہوئے لیکن چیخ مار کر بیہوش ہو گئے۔ آخر قاضی سراج الدین نے نماز پڑھائی۔ ۴۰ دن تک لوگ مزار کی زیارت کو آتے رہے چنانچہ ان واقعات کو سلطان ولد نے اپنی مثنوی میں مختصر طور پر لکھا ہی

پنجم ماہ در جماد آخر	بود نقلان آن شہ فاخر
سال ہفتاد و دو بدہ بہ عدد	شش صد از عہد حضرت احمد
چشم زخمے چنان رسید آن دم	گشت نالاں فلک دران ماتم
مردم شہر از صغیر و کبیر	ہمہ اندر فغان و آہ و نفیر
دیہیاں ہم ز رومی و اتراک	کردہ از درد او گریبان چاک
بہ جنازہ ہمہ شدہ حاضر	از سر مہر عشق نز پے پر
کردہ او را مسیحیاں معبود	دیدہ او را جہود خوب چو ہود
عیسوی گفت اوست عیسیٰ ما	موسوی گفت اوست موسیٰ ما
ہمہ کردہ ز غم گریباں چاک	ہمہ از سوز کردہ بر سر خاک
ہمچناں این کشید تا چل روز	ہیچ ساکن نشد دمے تف و سوز
بعد چل روز سوئے خانہ شدند	ہمہ مشغول این فسانہ شدند

مولانا کا مزار مبارک اُس وقت سے آجتک بوسہ گاہ خلائق ہی۔ ابن بطوطہ جب قونیہ میں پہنچا ہے تو وہاں کے حالات میں لکھتا ہی کہ مولانا کے مزار پر بڑا لنگرخانہ ہی جس سے صادر و وارد کو کھانا ملتا ہی۔

اولاد

مولانا کے دو فرزند تھے۔ علاء الدین محمد۔ سلطان ولد علاء الدین محمد کا نام صرف اس کارنامے سے زندہ ہی کہ اُنھوں نے شمس تبریز کو شہید کیا تھا۔ سلطان ولد جو فرزند اکبر تھے خلف الرشید تھے

گو مولانا کی شہرت کے آگے ان کا نام روشن نہ ہو سکا لیکن علوم ظاہری و باطنی میں وہ یگانہ روزگار تھے۔ مولانا کی وفات پر سب کی رائے تھی کہ انہیں کو سجادہ نشین کیا جائے لیکن انکی نیک نفسی نے گوارا نہ کیا۔ انھوں نے حسام الدین چلپی سے کہا کہ والد ماجد کے زمانے میں آپ ہی خلافت کی خدمات انجام دیتے تھے۔ اسلئے آج بھی آپ ہی اس مسند کو زینت دیجئے۔

حسام الدین چلپی نے ۶۸۳ھ میں انتقال کیا۔ انکے بعد سلطان ولد اتفاق عام سے مسند خلافت پر متمکن ہوئے انکے زمانے میں بڑے بڑے علما و فضلا موجود تھے لیکن جب وہ حقائق و اسرار پر تقریر کرتے تو تمام مجمع ہمہ تن گوش بن جاتا۔ انکی تصنیفات میں سے خاص قابل ذکر ایک مثنوی ہے جس میں مولانا کے حالات اور واردات لکھے ہیں اور اس لحاظ سے وہ گویا مولانا کی مختصر سوانح عمری ہے۔

انھوں نے ۷۱۲ھ میں ۹۶ برس کی عمر میں انتقال کیا۔ انکے چار صاحبزادے تھے۔ چلپی عارف جنکا نام جلال الدین فریدوں تھا چلپی عابد۔ چلپی زاہد۔ چلپی واجد۔

چلپی عارف۔ مولانا روم کی حیات ہی میں پیدا ہوئے تھے۔ اور مولانا انکو نہایت پیار کرتے تھے۔ سلطان ولد کے انتقال کے بعد باپ کے سجادے پر بیٹھے اور ۷۱۹ھ میں انتقال کیا انکے بعد انکے بھائی چلپی عابد نے مسند فقر کو زینت دی انکے بعد بھی یہ سلسلہ قائم رہا۔ لیکن نہ ان کے تفصیلی حالات ملتے ہیں نہ انکا ذکر مولانا کے سوانح نگار کا کوئی ضروری فرض ہے۔

سلسلۂ باطنی

مولانا کا سلسلہ اب تک قائم ہے ابن بطوطہ نے اپنے سفرنامے میں لکھا ہے کہ انکے فرقے کے لوگ جلالیہ کہلاتے ہیں۔ چونکہ مولانا کا لقب جلال الدین تھا۔ اس لئے انکی انتساب کی وجہ سے یہ نام مشہور ہوا ہوگا۔ لیکن آجکل ایشیائے کوچک۔ شام۔ مصر اور قسطنطنیہ میں اس فرقہ کو مولویہ کہتے ہیں۔ میں نے سفر کے زمانے میں اس فرقے کے اکثر جلسے دیکھے ہیں۔ یہ لوگ نمد کی ٹوپی پہنتے ہیں۔ جسمیں جوڑ یا درز نہیں ہوتی۔ مشائخ اس ٹوپی پر عمامہ بھی باندھتے ہیں۔ خرقہ یا

خواجہ فریدالدین عطار - عراقی - شیخ شہاب الدین سہروردی - شیخ محی الدین عربی صدرالدین قونوی - یاقوت حموی - شاذلی ابن الاثیر - مورخ ابن الفارض - عبداللطیف بغدادی نجم الدین رازی - سکاکی - سیف الدین آمدی - شمس الائمہ کروری - محدث ابن الصلاح - ابن النجار مورخ بغداد - ضیاء ابن بیطار - ابن حاجب - ابن الطقطقی صاحب تاریخ الحکما - خونجی منطقی - شاہ بوعلی قلندر - ملکانی وغیرہ اسی پُرآشوب عہد کے یادگار ہیں۔

سلطنتیں اور حکومتیں مٹتی جاتی تھیں۔ لیکن علم و فن کے حدود وسیع ہوتے جاتے تھے اسی زمانے میں محقق طوسی نے ریاضیات کو نئے سرے سے ترتیب دیا۔ یاقوت حموی نے قاموس الجغرافیہ لکھی۔ ضیاء ابن بیطار نے بہت سی نئی دوائیں دریافت کیں۔ شیخ سعدی نے غزل کو معراج پر پہنچایا۔ ابن الصلاح نے اصول حدیث کو مستقل فن بنادیا سکاکی نے فن بلاغت کی تکمیل کی۔

اکثر تذکروں میں لکھا ہے کہ مولانا اپنے زمانے کے اُن مشاہیر میں سے اکثر سے ملے تھے لیکن تفصیلی حالات نہیں ملتے جس قدر پتہ لگتا ہے اُسکی تفصیل یہ ہے۔ شیخ محی الدین اکبر سے دمشق میں ملاقات ہوئی اور یہ وہ زمانہ ہے جب مولانا تحصیل علم مین مصروف تھے اور انکی عمر ۲۴ برس کی تھی۔ سپہ سالار لکھتے ہیں کہ مولانا جس زمانہ میں دمشق میں تھے محی الدین۔ شیخ سعدالدین حموی۔ شیخ عثمان رومی۔ شیخ اوحدالدین کرمانی۔ اور شیخ صدرالدین قونوی سے اکثر صحبتیں رہیں۔ جو حقائق و اسرار ان صحبتوں میں بیان کئے گئے اُنکی تفصیل میں طول ہے[1]۔

صدرالدین قونوی۔ شیخ محی الدین اکبر کے مرید خاص اور اُنکی تصنیفات کے مفسر تھے وہ قونیہ میں رہتے تھے۔ اور مولانا سے بڑا اخلاص تھا۔ اُنکی پرلطف صحبتوں کا ذکر آگے آئیگا

نجم الدین رازی مشائخ کبار میں تھے۔ ایک دفعہ وہ اور مولانا اور شیخ صدرالدین شریک صحبت تھے۔ نماز کا وقت آگیا تو اُنہی نے امامت کی۔ اور دونوں رکعتوں میں قل یا ایہا الکفرون پڑھی چونکہ دونوں میں ایک ہی سورہ پڑھنا غیر معمولی بات تھی مولانا نے شیخ صدرالدین

[1] سپہ سالار صفحہ ۱۴

کُرتہ کے بجائے ایک چنٹ دار جامہ ہوتا ہے۔ ذکر و شغل کا یہ طریقہ ہے کہ حلقہ باندھکر بیٹھتے ہیں ایک شخص کھڑا ہو کر ایک ہاتھ سینے پر اور ایک ہاتھ پھیلائے ہوئے رقص شروع کرتا ہے رقص میں آگے یا پیچھے بڑھنا یا ہٹنا نہیں ہوتا۔ بلکہ ایک جگہ جمکر متصل چکر لگاتے ہیں سماع کے وقت دف اور نے بھی بجاتے ہیں۔ لیکن میں نے سماع کی حالت نہیں دیکھی۔ چونکہ مولانا پر ہمیشہ ایک وجد اور سکر کی حالت طاری رہتی تھی اور جیسا کہ آگے آئے گا وہ اکثر جوش کی حالت میں ناچنے لگتے تھے۔ مریدوں نے تقلیداً اس طریقے کو اختیار کیا۔ حالانکہ یہ ایک غیر اختیاری کیفیت تھی جو تقلید کی چیز نہیں۔

صاحب دیباچہ نے لکھا ہے کہ اس سلسلے میں جب کوئی شخص داخل ہونا چاہتا ہے تو قاعدہ یہ ہے کہ ۴۰ دن چارپایوں کی خدمت کرتا ہے۔ ۴۰ دن فقرا کے دروازے پر جھاڑو دیتا ہے ۴۰ دن آب کشی کرتا ہے۔ ۴۰ دن فراشی۔ ۴۰ دن ہیزم کشی۔ ۴۰ دن طباخی ۴۰ دن بازار سے سودا سلف لانا۔ ۴۰ دن فقرا کی مجلس کی خدمت گاری۔ ۴۰ دن داروغہ گری جب یہ مدت تمام ہو چکتی ہے تو غسل دیا جاتا ہے اور تمام محرمات سے توبہ کرا کر حلقے میں داخل کر لیا جاتا ہے۔ اُس کے ساتھ خانقاہ سے لباس (وہی جامہ) ملتا ہے۔ اور اسم جلالی کی تلقین کی جاتی ہے۔

مولانا کے معاصرین اور ارباب صحبت

اسلام کو آج تیرہ سو برس ہوئے اور اس مدت میں اس نے بارہا بڑے بڑے صدمات اُٹھائے لیکن ساتویں صدی میں جس زور کی اسکو ٹکر لگی۔ کسی اور قوم یا مذہب کو لگی ہوتی تو پاش پاش ہو کر رہ جاتا۔ یہی زمانہ ہے جس میں تاتاریوں کا سیلاب اُٹھا اور دفعۃً اس سرے سے اُس سرے تک پھیل گیا۔ سیکڑوں ہزاروں شہر اُجڑ گئے۔ کم از کم ۹۰ لاکھ آدمی قتل کر دئے گئے۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ بغداد جو تارک اسلام کا تاج تھا۔ اس طرح برباد ہوا کہ آج تک سنبھل نہ سکا یہ سیلاب ۶۱۵ھ میں تاتار سے اُٹھا اور ساتویں صدی کے اخیر تک برابر بڑھتا گیا یہ سب کچھ ہوا لیکن اسلام کا علمی دربار اسی اوج اور شان کے ساتھ قائم رہا۔ محقق طوسی شیخ سعدی

جواہر مضیئہ میں لکھا ہے کہ وہ مولانا کے پاس گئے تو مولانا نے ایک حکایت بیان کی جس سے اسبات کی طرف اشارہ تھا کہ تم امتحان لینے آئے ہو۔ چونکہ وہ درحقیقت اسی نیت سے آئے تھے شرمندہ ہو کر چلے گئے۔

ارنیقی نے مدینۃ العلوم میں لکھا ہے کہ وہ اخلاص کے ساتھ مولانا کی خدمت میں حاضر ہوئے اور انکی نصیحت سے برکت حاصل کی مناقب العارفین میں خود قطب الدین شیرازی کی زبان سے نقل کیا ہے کہ وہ دس بارہ مستعد علما کے ساتھ مولانا کے پاس گئے۔ سب نے آپس کے مشورے سے چند نہایت معرکۃ الآرا مسائل ٹھہرا لئے تھے کہ مولانا سے پوچھیں گے لیکن جونہی مولانا کے چہرے پر نگاہ پڑی۔ یہ معلوم ہوا کہ گویا کبھی کچھ پڑھا ہی نہ تھا۔ تھوڑی دیر کے بعد مولانا نے خود حقائق اور اسرار پر تقریر شروع کی جس کے ضمن میں وہ تمام مسائل بھی آگئے جو امتحان کی غرض سے یہ لوگ یاد کرکے گئے تھے۔ بالآخر سب کے سب مولانا کے مرید ہو گئے۔

واقعہ کی یہ تفصیل صحیح ہو یا نہ ہو لیکن اس قدر یقینی ہے کہ علامہ قطب الدین شیرازی بھی مولانا کی زیارت کرنے والوں میں ہیں اور اس سے مولانا کے رتبے کا اندازہ ہو سکتا ہے۔

اخلاق و عادات

مولانا کے اخلاق و عادات اس تفصیل سے تذکرہ نویسوں نے نہیں لکھے کہ ترتیب سے الگ الگ عنوان قائم کئے جائیں اس لئے جستہ جستہ جن باتوں کا پتہ لگ سکا ہے ہم بلا ترتیب لکھتے ہیں

مولانا جب تک تصوف کے دائرے میں نہیں آئے انکی زندگی عالمانہ جاہ و جلال کی شان رکھتی تھی۔ انکی سواری جب نکلتی تھی تو علما اور طلبا بلکہ امرا کا ایک بڑا گروہ رکاب میں ہوتا تھا۔ مناظرہ اور مجادلہ جو علما کا عام طریقہ تھا مولانا اس میں اوروں سے چند قدم آگے تھے سلاطین اور امرا کے دربار سے بھی انکو تعلق تھا۔ لیکن سلوک میں داخل ہونیکے ساتھ یہ حالت بدل گئی۔ یہ امر مشتبہ ہے کہ انکی صوفیانہ زندگی کس تاریخ سے شروع ہوتی ہے لیکن اس قدر

لہ مناقب العارفین صفحہ ۲۵۴-

کی طرف خطاب کرکے کہا کہ ایک دفعہ میرے لئے پڑھی اور ایک دفعہ آپ کے لئے۔ شاہ بو علی قلندر پانی پتی جنکو تمام ہندوستان جانتا ہے۔ مدت تک مولانا کی صحبت[1] میں رہے اور انسے مستفید ہوئے شیخ شہاب الدین سہروردی جو شیخ سعدی کے پیر تھے۔ انسے بھی مولانا کی صحبتیں رہیں

شیخ سعدی کا گذر اکثر بلاد روم میں ہوا ہے۔ بوستان میں ایک درویش کی ملاقات کی غرض سے روم کے سفر کا ذکر خود کیا ہے اس سے اگرچہ قیاس ہوتا ہے کہ ضرور مولانا سے ملے ہونگے لیکن روایتوں سے بھی اسکی تائید ہوتی ہے مناقب العارفین میں لکھا ہے کہ ایک والی شیراز شمس الدین نے شیخ سعدی کو ایک رقعہ لکھا کہ ایک صوفیانہ غزل بھیجدیجئے۔ تاکہ میں اس سے غذائے روحانی حاصل کروں۔ یہ بھی لکھا کہ کسی خاص شاعر کی قید نہیں چاہے کسی کی ہو۔ ابھی زمانہ میں مولانا روم کی ایک نئی غزل قوالوں کے ذریعے سے پہنچی تھی شیخ نے وہی غزل بھیجدی اسکے چند شعر یہ ہیں۔

ہر نفس آواز عشق میرسد از چپ و راست	ما بہ فلک می رویم۔ عزم تماشا کراست
ما بہ فلک بودہ ایم۔ یار ملک بودہ ایم	باز ہمان جا رویم باز۔ کہ آن شہر ماست
ما نہ فلک برتریم۔ وز ملک افزون تریم	زین دو چرا نگذریم۔ منزل ما کبریاست

شیخ نے یہ بھی لکھا کہ بلاد روم میں ایک صاحب حال پیدا ہوا ہے یہ غزل اسی کے ترانۂ حقیقت کا ایک نغمہ ہے۔ شمس الدین نے غزل دیکھی تو عجب حالت طاری ہوئی خاص اس غزل کے لئے سماع کی مجلسیں منعقد کیں۔ اور بہت سے ہدیے اور تحفے دے کر شیخ سعدی کو مولانا کی خدمت میں بھیجا چنانچہ شیخ قونیہ میں آئے اور مولانا سے[2] ملے۔ علامہ قطب الدین شیرازی محقق طوسی کے شاگرد رشید تھے۔ درۃ التاج ان کی مشہور کتاب ہے جس میں انھوں نے فلسفہ کے کل اجزاء فارسی میں نہایت جامعیت سے لکھے ہیں۔ وہ مولانا کی خدمت میں امتحان لینے کی غرض سے آئے اور حلقہ بگوش ہو کر گئے انکی ملاقات کی روایتیں مختلف ہیں

[1] نفحات الانس جامی تذکرہ نجم الدین رازی [2] ریاض العارفین ۵۳ مناقب العارفین صفحہ ۱۵۸

بخدا خبر ندارم چو نماز میگذارم　　　　کہ تمام شد رکوعے کہ امام شد فلانے

ایک دفعہ جاڑوں کے دن تھے۔ مولانا نماز میں اس قدر روئے کہ تمام چہرہ اور ڈاڑھی آنسوؤں سے تر ہوگئی۔ جاڑے کی شدت کی وجہ سے آنسو جمع ہو کر یخ ہو گئے لیکن وہ اسی طرح نماز میں مشغول رہے۔ حج والد کے ساتھ ابتدائے عمر میں کر چکے تھے اسکے بعد غالباً اتفاق نہیں ہوا

زہد و قناعت

مزاج میں انتہا درجہ کا زہد و قناعت تھی۔ تمام سلاطین اور امراء نقدی اور ہر قسم کے تحائف بھیجتے تھے۔ لیکن مولانا اپنے پاس کچھ نہیں رکھتے تھے۔ جو چیز آتی اُسی طرح صلاح الدین زرکوب۔ یا چلپی حسام الدین کے پاس بھجوا دیتے کبھی کبھی ایسا اتفاق ہوتا کہ گھر میں نہایت تنگی ہوتی اور مولانا کے صاحبزادے سلطان ولد اصرار کرتے تو کچھ رکھ لیتے۔ جس دن گھر میں کھانے کا کچھ سامان نہ ہوتا بہت خوش ہوتے اور فرماتے کہ آج ہمارے گھر میں درویشی کی بو آتی ہے۔ معمول تھا کہ ہمہ وقت منہہ میں ہلیلہ رکھتے تھے اصلی سبب معلوم نہیں۔ لوگ طرح طرح کے قیاس لگاتے تھے۔ چلپی سے لوگوں نے پوچھا تو اُنھوں نے کہا۔ مولانا ترک لذات کی وجہ سے یہ بھی نہیں چاہتے کہ مُنہہ کا مزہ بھی شیریں رہے۔ لیکن ہمارے نزدیک یہ قیاس صحیح نہیں استغراق اور محویت اور چیز ہے لیکن مولانا کے حالات اور واقعات سے انکی رہبانیت کی شہادت نہیں ملتی۔ فیاضی اور ایثار کا یہ حال تھا کہ کوئی سائل سوال کرتا تو عبا یا کرتہ جو کچھ بدن پر ہوتا اتار کر دے دیتے اسی لحاظ سے کرتہ۔ عبا کی طرح سامنے سے کھلا ہوتا تھا کہ اتارنے میں زحمت نہ ہو[۱]

باوجود عظمت و شان کے نہایت درجہ بے تکلف متواضع اور خاکسار تھے ایک دفعہ جاڑوں کے دن میں حسام الدین چلپی کے پاس گئے چونکہ نا وقت ہو چکا تھا دروازے سب بند تھے وہیں ٹھیر گئے۔ برف گر گر کر سر پر جمتی جاتی تھی۔ لیکن اس خیال سے کہ لوگوں کو زحمت نہ ہو نہ آواز دی۔ نہ دروازہ کھٹ کھٹایا۔ صبح کو بواب نے دروازہ کھولا تو یہ حالت دیکھی حسام الدین کو خبر کی۔ وہ آکر پاؤں پر گر پڑے اور رونے لگے مولانا نے گلے سے لگا لیا اور انکی تسکین کی۔[۲]

۱؎ سپہ سالار صفحہ ۲۰ و ۲۱۔ ۲؎ سپہ سالار صفحہ ۵۰

مسلّم ہے کہ وہ بہت پہلے سید برہان الدین محقق کے مرید ہو چکے تھے۔ اور نو دس برس تک انکی صحبت میں فقر کے مقامات طے کئے تھے۔ مناقب العارفین وغیرہ میں ان کے کشف و کرامات کے واقعات اسی زمانے سے شروع ہوتے ہیں جب وہ تحصیل علم کے لئے دمشق تشریف لے گئے تھے۔ لیکن جیسا کہ ہم اوپر لکھ آئے ہیں مولانا کی صوفیانہ زندگی شمس تبریز کی ملاقات سے شروع ہوتی ہے درس وتدریس۔ افتاو افادہ کا سلسلہ اب بھی جاری تھا لیکن وہ پچھلی زندگی کی محض ایک یادگار تھی۔ ورنہ وہ زیادہ تر تصوف کے نشے میں سرشار رہتے تھے

ریاضیات شاقہ

ریاضت اور مجاہدہ حد سے زیادہ بڑھا ہوا تھا۔ سپہ سالار برسوں رہے ہیں۔ ان کا بیان ہے کہ میں نے کبھی انکو شب خوابی کے لباس میں نہیں دیکھا بچھونا اور تکیہ بالکل نہیں ہوتا تھا قصداً لیٹتے نہ تھے۔ نیند غالب ہوتی تو بیٹھے بیٹھے سوجاتے ایک غزل میں فرماتے ہیں۔

چہ آساید بہ ہر پہلو کہ خسپد ‌‌ کسے کز خار دارد۔ او نہالین

سماع کے جلسوں میں مریدوں پر جب نیند غالب ہوتی ہے تو انکے لحاظ سے دیوار سے ٹیک کر زانو پر سر رکھ لیتے کہ وہ بے تکلف ہو کر سو جائیں۔ وہ لوگ پڑ کر سو جاتے تو خود اٹھ بیٹھتے اور ذکر و شغل میں مصروف ہوتے۔ ایک غزل میں اسکی طرف اشارہ کیا ہے۔

ہمہ خفتند و من دل شدہ را خواب نبرد ‌‌ ہمہ شب دیدۂ من بر فلک ستارہ شمرد

خوابم از دیدہ چنان رفت کہ ہرگز نآید ‌‌ خواب من زہر فراق تو بنوشید و بمرد

روزہ اکثر رکھتے تھے۔ آج تو لوگوں کو مشکل سے یقین آئے گا لیکن معتبر رواۃ کا بیان ہے کہ متصل دس دس۔ بیس بیس دن کچھ نہ کھاتے تھے۔

نماز کا وقت آتا تو فوراً قبلے کی طرف مڑ جاتے۔ اور چہرہ کا رنگ بدل جاتا۔ نماز میں نہایت استغراق ہوتا تھا۔ سپہ سالار کہتے ہیں کہ بارہا میں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے کہ اول عشا کے وقت نیت باندھی اور دو رکعتوں میں صبح ہو گئی۔ مولانا نے ایک غزل میں اپنی نماز کی کیفیت بیان کی ہے مقطع میں لکھتے ہیں۔

ایک دفعہ بازار میں جارہے تھے لڑکوں نے دیکھا تو ہاتھ چومنے کے لئے بڑھے آپ کھڑے ہوگئے لڑکے ہر طرف سے آتے اور ہاتھ چومتے جاتے۔ مولانا بھی انکی دلداری کے لئے اُنکے ہاتھ چومتے ایک لڑکا کسی کام میں مشغول تھا اُس نے کہا مولانا ذرا ٹھیر جائیے میں کام سے فارغ ہولوں۔ مولانا اسوقت تک وہیں کھڑے رہے کہ لڑکا فارغ ہوکر آیا اور دست بوسی کی عزت حاصل کی۔

ایک دفعہ سماع کی مجلس تھی۔ اہل محفل اور خود مولانا پر وجد کی حالت تھی ایک شخص بیخودی کی حالت میں تڑپتا تو مولانا سے جاکر ٹکر کھاتا چند دفعہ یہی اتفاق ہوا۔ لوگوں نے بزدر اُسکو مولانا کے پاس سے ہٹا کر دور بٹھادیا۔ آپنے ناراض ہوکر فرمایا وہ شراب اُسنے پی ہے اور بدمستی تم کرتے ہو

قونیہ میں گرم پانی کا ایک چشمہ تھا۔ مولانا کبھی کبھی وہاں غسل کے لئے جایا کرتے تھے۔ ایکدن وہاں کا قصد کیا۔ خدام پہلے سے جاکر ایک خاص جگہہ متعین کر آئے۔ لیکن قبل اسکے کہ مولانا پہنچیں چند جذامی پہنچکر نہانے لگے۔ خدام نے اُنکو ہٹانا چاہا۔ مولانا نے خدام کو ڈانٹا۔ اور چشمے میں اُسی جگہہ سے پانی لیکر اپنے بدن پر ڈالنا شروع کیا جہاں جذامی نہا رہے تھے۔

ایک دفعہ معین الدین پروانے کے گھر میں سماع کی مجلس تھی۔ کرجی خاتوں نے شیرینی کے دو طبق بھیجے لوگ سماع میں مشغول تھے۔ اتفاق سے ایک کتے نے آکر طبق میں مُنہ ڈالدیا لوگوں نے کتے کو مارنا چاہا مولانا نے فرمایا کہ اسکی بھوک تم لوگوں سے زیادہ تیز تھی اسنے کھایا تو اسیکا حق تھا

ایک دفعہ حمام میں گئے اور فوراً باہر نکل آئے۔ لوگوں نے سبب پوچھا۔ فرمایا۔ کہ میں جو اندر گیا۔ تو حمامی نے ایک شخص کو جو پہلے سے نہا رہا تھا میری خاطر سے ہٹانا چاہا اسلئے میں باہر چلا آیا

مولانا جس زمانے میں دمشق میں علوم کی تحصیل میں مصروف تھے ایک دن مولانا کے والد شیخ بہاء الدین کا ذکر چھیڑا۔ فقہانے کہا کہ خواہ یہ شخص سلطان العلما کہلاتا ہے۔ اور اپنے آپکو مقدس جتاتا تھا۔ مولانا چپکے سُنا کئے۔ صحبت کے ختم ہونیکے بعد ایک شخص نے اُن فقہا سے کہا کہ آپ لوگوں نے ایک شخص کے باپ کو اُسی کے سامنے بُرا کہا۔ شیخ بہاء الدین۔ مولانا کے والد ہیں

فقہا نے مولانا سے جاکر معذرت کی۔ مولانا نے فرمایا تمہیں معذرت کی ضرورت نہیں۔ میں بار خاطر ہونا نہیں چاہتا۔

ایک دفعہ مولانا کی زوجہ کرا خاتون نے اپنی لونڈی کو سزا دی۔ اتفاق سے مولانا بھی اُسی وقت آگئے سخت ناراض ہوئے اور فرمایا کہ اگر وہ آقا ہوتی اور تم اُس کی لونڈی تو تمہاری کیا حالت ہوتی پھر فرمایا کہ درحقیقت تمام آدمی ہمارے بھائی بہنیں ہیں۔ کوئی شخص خدا کے سوا کسی کا غلام نہیں کرا خاتون نے اُسیوقت اُسکو آزاد کر دیا اور جبتک زندہ رہیں غلاموں اور کنیزوں کو اپنا جیسا کھلاتی اور پہناتی رہیں۔

ایک دفعہ مریدوں کے ساتھ راہ میں جا رہے تھے ایک تنگ گلی میں ایک کتا سر راہ سو رہا تھا جس سے راستہ رُک گیا تھا۔ مولانا وہیں رُک گئے اور دیر تک کھڑے رہے اُدھر سے ایک شخص آرہا تھا اُس نے کتے کو ہٹا دیا۔ مولانا نہایت آزردہ ہوئے اور فرمایا کہ ناحق اُسکو تکلیف دی

ایک دفعہ دو شخص سر راہ لڑ رہے تھے اور ایک دوسرے کو گالیاں دے رہے تھے ان میں سے ایک نے کہا کہ او لعین تو ایک کہیگا تو دس سنے گا۔ اتفاق سے مولانا کا ادھر گذر ہوا آپنے اُس شخص سے فرمایا کہ بھائی جو کچھ کہنا ہو مجکو کہہ لو۔ مجکو اگر ہزار کہوگے تو ایک بھی نہ سنو گے۔ دونوں مولانا کے پاؤں پر گر پڑے اور آپسمیں صلح کرلی۔

ایکدفعہ قلعہ کی مسجد میں جمعے کے دن وعظ کی مجلس تھی تمام امرا اور صلحا حاضر تھے مولانا نے قرآن مجید کے دقائق اور نکات بیان کرنے شروع کئے ہر طرف سے بے اختیار واہ واہ اور سبحان اللہ کی صدائیں بلند ہوئیں۔ اُس زمانے میں وعظ کا طریقہ یہ تھا۔ کہ قاری قرآنمجید کی چند آیتیں پڑھتا تھا اور واعظ انہی آیتوں کی تفسیر بیان کرتا تھا۔ مجمع میں ایک فقیہہ صاحب صاحب بھی تشریف رکھتے تھے اُنکو حسد پیدا ہوا بولے کہ آیتیں پہلے سے مقرر کرلی جاتی ہیں اُنکے متعلق بیان کرنا کونسی کمال کی بات ہے۔ مولانا نے اُنکی طرف خطاب کرکے کہا کہ آپ کوئی سورہ پڑھیے میں اسکی تفسیر بیان کرتا ہوں اُنھوں نے والضحیٰ پڑھی۔ مولانا نے اس

سورہ کے دقائق اور لطائف بیان کرنے شروع کئے تو صرف والضحیٰ کے واو کے متعلق اس قدر شرح وبسط بیان کیا کہ شام ہو گئی تمام مجلس پر ایک وجد کی حالت طاری تھی۔ فقیہہ صاحب ایسے سرشار ہوئے کہ کپڑے پھاڑ ڈالے اور مولانا کے قدموں پر گر پڑے اس جلسے کے بعد مولانا نے پھر وعظ نہیں کہا۔ فرمایا کرتے تھے کہ جس قدر میری شہرت بڑھتی جاتی ہے۔ میں بلا میں مبتلا ہوتا جاتا ہوں۔ لیکن کیا کروں کچھ تدبیر بن نہیں پڑتی۔ مثنوی میں بھی اسکی طرف اشارہ کیا ہے۔

خویش را رنجور سازی زار زار | تا ترا بیروں کنند از اشتہار
اشتہار خلق بند محکم است | در رہ این از بند آہن کے کم ست

ایک دفعہ شیخ صدرالدین قونوی کی ملاقات کو گئے۔ شیخ نے بہت تعظیم و تکریم سے لیا اور اپنے سجادہ پر بٹھایا۔ آپ انکے سامنے دوزانو ہو کر مراقبہ میں بیٹھے۔ حاضرین میں سے ایک درویش نے جسکا نام حاجی کاشی تھا۔ مولانا سے پوچھا کہ فقر کس کو کہتے ہیں۔ مولانا نے جواب نہ دیا۔ تین دفعہ اُس نے یہی سوال کیا۔ مولانا پھر بھی چپ رہے جب اُٹھکر چلے آئے تو شیخ نے کاشی کی طرف مخاطب ہو کر کہا کہ بے ادب! یہ کیا سوال کا موقع تھا؟ چپ رہنے سے مولانا کا مقصد یہ تھا کہ الفقیر اذا عرف اللہ کَلَّ لسانہ یعنی فقیر جب خدا کو پہچان لیتا ہے تو اُسکی زبان بند ہو جاتی ہے۔ یہ مناقب العارفین کی روایت ہے ممکن ہے کہ شیخ کا قیاس صحیح ہو۔ لیکن بظاہر مولانا کے سکوت کی وجہ یہ تھی کہ وہ شیوخ۔ محدثین اور صوفیہ کے سامنے جواب میں تقدیم نہیں کرتے تھے۔ شیخ صدرالدین کا وہ اس قدر لحاظ کرتے تھے کہ انکے ہوتے کبھی نماز نہیں پڑھاتے تھے

ایک دفعہ مدرسہ اتابکیہ میں بڑا مجمع تھا۔ شمس الدین ماروِنی مسند درس پر درس دے رہے تھے۔ قاضی سراج الدین و شیخ صدرالدین دائیں بائیں تشریف رکھتے تھے۔ تمام امرا مشائخ اور علماء ترتیب سے بیٹھے ہوئے تھے۔ دفعتہً مولانا کسی طرف سے آنکلے اور سلام علیک کر کے فرش کے کنارے جہاں نقیب کھڑا ہوتا ہے۔ بیٹھ گئے۔ یہ دیکھکر معین الدین پروانہ

اور مجد الدین اتابک اور دیگر امرا اپنی جگہ سے اٹھ اٹھ کر مولانا کے پاس آبیٹھے۔ قاضی سراج الدین بھی اٹھکر آئے اور مولانا کے ہاتھ چوم کر بڑی خوشامد سے مسند کے قریب لے کر بٹھایا۔ شمس الدین ماروئی نے بہت عذرخواہی کی اور کہا کہ ہم سب آپ کے غلام ہیں۔

سراج الدین قونوی بڑے رتبے کے فاضل تھے۔ لیکن مولانا سے ملال رکھتے تھے کسی نے اُنسے کہا کہ مولانا کہتے ہیں کہ میں تہتروں مذہبوں سے متفق ہوں۔ اُنھوں نے اپنے ایک مستند شاگرد کو بھیجا کہ مولانا سے پوچھنا کہ کیا واقعی آپ کا یہ قول ہے اور اگر وہ اقرار کریں تو اُنکی خوب خبر لینا۔ اُس نے بھرے مجمع میں مولانا سے سوال کیا۔ آپ نے کہا ہاں میرا یہ قول ہے اُسنے مغلظ گالیاں دینی شروع کیں۔ مولانا نے ہنسکر فرمایا کہ یہ جو آپ فرماتے ہیں۔ میں اس سے بھی متفق ہوں۔ وہ شرمندہ ہو کر چلا گیا۔

ایک دفعہ کسی نے کہا کہ اوحد الدین کرمانی گو شاہد باز تھے لیکن پاکباز تھے۔ مولانا نے فرمایا کاشکے کردے وگذشتے۔ یعنی کر کے توبہ کی ہوتی تو نفس میں انکسار اور خضوع کی کیفیت زیادہ ہوتی۔

معاش

معاش کا یہ طریقہ تھا کہ اوقاف کی مد سے پندرہ دینار ماہوار روزینہ مقرر تھا چونکہ مولانا مفت خوری کو نہایت ناپسند کرتے تھے۔ اس لئے اُسکے معاوضے میں فتویٰ لکھا کرتے تھے مریدوں پر تاکید تھی کہ اگر کوئی فتویٰ لائے تو گو میں کسی حالت میں ہوں ضرور خبر کرو تا کہ یہ آمدنی مجھپر حلال ہو۔ چنانچہ معمول تھا کہ عین وجد اور مستی کی حالت میں بھی مرید دوات اور قلم ہاتھ میں لئے رہتے تھے اس حالت میں کوئی فتوی آجاتا تو لوگ مولانا سے عرض کرتے اور مولانا اُسی وقت جواب لکھ دیتے۔[1]

ایک دفعہ اسی حالت میں فتویٰ لکھا۔ شمس الدین ماروئی نے اس فتویٰ کی تغلیط کی مولانا نے سنا تو کہلا بھیجا کہ فلاں کتاب کے فلاں صفحہ میں یہ مسئلہ موجود ہے چنانچہ لوگوں نے تحقیق کی تو جو مولانا نے کہا تھا وہی نکلا[2]

[1] مناقب العارفین صفحہ ۲۶۴ [2] ایضاً صفحہ ۱۹۳۔

ایک دفعہ کسی نے کہا کہ شیخ صدرالدین کو ہزاروں روپے کا وظیفہ ہے اور آپکو کل پندرہ دینار ماہوار ملتے ہیں۔ مولانا نے کہا شیخ کے مصارف بھی بہت ہیں۔ اور حق یہ ہے کہ یہ ۱۵ دینار بھی انھی کو ملنے چاہئیں[1]۔

مولانا کے زمانے میں کیقباد المتوفی ۶۳۴ھ غیاث الدین کیخسرو بن کیقباد المتوفی ۶۵۶ھ۔ رکن الدین قلیج ارسلان۔ یکے بعد دیگرے قونیہ کے تخت سلطنت پر بیٹھے۔ یہ سلاطین مولانا کے والد۔ اور خود مولانا کی خدمت میں خاص ارادت رکھتے تھے۔ اکثر حاضر خدمت ہوتے۔ کبھی کبھی شاہی محل میں سماع کی مجلس منعقد کرتے۔ اور مولانا کو تکلیف دیتے۔

امرا کی صحبت سے اجتناب

رکن الدین کے دربار میں سیاہ و سفید کا مالک معین الدین پروانہ تھا جو دربار میں حجابت کے عہدے پر مامور تھا اُسکو مولانا سے خاص عقیدت تھی۔ اور اکثر نیازمندانہ حاضر ہوتا لیکن مولانا کو بالطبع امرا و سلاطین سے نفرت تھی صرف حسن خلق کی وجہ سے ان سے مل لیتے تھے ورنہ ان صحبتوں سے کوسوں بھاگتے تھے۔

ایک دفعہ ایک امیر نے معذرت کی کہ اشغال سے فرصت نہیں ہوتی اس لئے کم حاضر ہو سکتا ہوں۔ معاف فرمائیگا۔ فرمایا کہ معذرت کی ضرورت نہیں۔ میں آنے بہ نسبت نہ آنے سے زیادہ ممنوں ہوتا ہوں۔

ایک دفعہ معین الدین پروانہ چند اور امرا کے ساتھ ملاقات کو گیا۔ مولانا چھپ بیٹھے معین الدین کے دل میں خیال گذرا کہ سلاطین اور امرا، اولوالامر ہیں۔ اور قرآن مجید کی رو سے انکی اطاعت فرض ہے۔ تھوڑی دیر کے بعد مولانا باہر آئے سلسلہ سخن میں فرمایا کہ ایک دفعہ سلطان محمود غزنوی شیخ ابوالحسن خرقانی کی ملاقات کو گیا درباریوں نے آگے بڑھکر شیخ کو خبر کی۔ لیکن وہ خبر نہ ہوئی۔ حسن میمندی جو وزیر تھا اُس نے کہا کہ حضرت! قرآن مجید میں اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم آیا ہے اور سلطان تو اولوالامر ہونے کے ساتھ عادل اور نیک سیرت بھی ہے۔ شیخ نے فرمایا کہ مجھکو ابھی اطیعوا اللہ سے فرصت

[1] مناقب العارفین صفحہ ۲۶۴۔

نہیں کہ اطیعوا الرسول میں مشغول ہوں۔ اولوالامر کا کیا ذکر ہے۔

معین الدین اور تمام امرا یہ حکایت سن کر رونے لگے اور اٹھکر چلے آئے۔

مولانا پر اکثر استغراق وجد اور محویت کی حالت طاری رہتی تھی۔ بیٹھے بیٹھے یکبارگی اٹھ کھڑے ہوتے اور رقص کرنے لگتے۔ کبھی کبھی چپکے کسی طرف نکل جاتے اور ہفتوں غائب رہتے لوگ ہر طرف ڈھونڈھتے پھرتے۔ آخر کسی ویرانے میں پتہ لگتا۔ مریدان خاص وہاں سے جا کر لاتے۔ سماع کی مجلسوں میں کئی کئی دن گذر جاتے کہ ہوش میں نہ آتے راہ میں چلے جا رہے ہیں کسی طرف سے کوئی آواز کانوں میں آگئی۔ وہیں کھڑے ہو گئے اور مستانہ رقص کرنے لگے۔ معمول تھا کہ وجد کی حالت میں جو کچھ بدن پر ہوتا اتار کر قوالوں کو دے ڈالتے۔ مریدوں میں خواجہ مجد الدین نام ایک امیر صاحب مقدرت تھا۔ وہ ہمیشہ کپڑوں کے کئی کئی صندوق مہیا رکھتا تھا۔ مولانا جب کپڑے اتار کر دے ڈالتے تو وہ فوراً نئے لاکر پہنا دیتا۔

وجد و استغراق

معین الدین پروانہ نے ایک فاضل کو قونیہ کا قاضی کرنا چاہا۔ انھوں نے تین شرطیں پیش کیں۔ رباب (باجہ کا نام ہے) سرے سے اٹھا دیا جائے عدالت کے تمام پرانے چپراسی نکال دئے جائیں۔ اور نئے جو مقرر ہوں انکو حکم دیا جائے۔ کہ کسی سے کچھ لینے نہ پائیں معین الدین نے اور شرطیں منظور کیں۔ لیکن پہلی شرط اس وجہ سے قبول نہ کی کہ خود مولانا رباب سنتے تھے فاضل مذکور بھی ہٹ کے پورے تھے قضا کے قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ مولانا نے سنا تو فرمایا کہ رباب کی ایک ادنے کرامت یہ ہے کہ فاضل صاحب کو قضا کی بلا میں پڑنے سے بچا لیا۔

ایک دن سلطان ولد نے شکایت کی کہ تمام صوفیہ آپس میں مل جلکر رہتے ہیں۔ لیکن ہمارے حلقے والے رات دن خواہ مخواہ لڑتے جھگڑتے رہتے ہیں مولانا نے کہا۔ ہاں ہزار مرغیاں ایک مکان میں رہ سکتی ہیں۔ لیکن دو مرغ ایک ساتھ نہیں رہ سکتے۔

حصّہ دوم

تصنیفات

مولانا کی تصنیفات حسب ذیل ہیں۔

فیہ ما فیہ۔ یہ اُن خطوط کا مجموعہ ہے جو مولانا نے وقتاً فوقتاً معین الدین پروانہ کے نام لکھے یہ کتاب بالکل نایاب ہے۔ سپہ سالار نے اپنے رسالہ میں ضمناً اُسکا تذکرہ کیا ہے مولانا کے دیوان کا ایک مختصر سا انتخاب ۱۳۰۵ھ میں امرتسر میں چھپا ہے۔ اِسکے خاتمے میں لکھا ہے کہ اس کتاب میں تین ہزار سطریں ہیں۔

دیوان۔ اس میں قریباً پچاس ہزار شعر ہیں۔ چونکہ غزلوں کے مقطع میں عموماً شمس تبریز کا نام ہے۔ اس لئے عوام اس کو شمس تبریز ہی کا دیوان سمجھتے ہیں۔ چنانچہ دیوان مطبوعہ کی لوح پر شمس تبریز ہی کا نام لکھا ہے۔ لیکن یہ نہایت ہی فاش غلطی ہے۔ اولاً تو شمس تبریز کا نام تمام غزلوں میں اس حیثیت سے آیا ہے کہ مرید اپنے پیر سے خطاب کر رہا ہے یا غائبانہ اُسکے اوصاف بیان کرتا ہے۔

دوسرے ریاض العارفین وغیرہ میں تصریح کی ہے کہ مولانا نے شمس تبریز کے نام سے یہ دیوان لکھا۔ اِسکے علاوہ اکثر شعرا نے مولانا کی غزلوں پر غزلیں لکھی ہیں اور مقطع میں تصریح کی ہے کہ یہ غزل مولانا کی غزل کے جواب میں ہے۔ اُسکے ساتھ مولانا کی غزل کا پورا مصرعہ یا کوئی ٹکڑا اپنی غزل میں لے لیا ہے یہ وہی غزلیں ہیں جو مولانا کے اسی دیوان میں ملتی ہیں جو شمس تبریز کے نام سے مشہور ہے۔ مثلاً علی حزیں کہتے ہیں۔ ع این جواب غزل مرشد روم ست کہ گفت ع من ببوئے توخوشم نافۂ تاتار مگیر۔ دوسرا مصرعہ مولانا کا ہے چنانچہ پورا شعر یہ ہے۔

من بہ کوئے توخوشم خانۂ من ویراں کن | من ببوئے توخوشم نافۂ تاتار مگیر

حزیں کی ایک اور غزل کا شعر ہے۔

مطرب زنوائے عارف روم | ایں پردہ بزن۔ کہ۔ یار دیدم

ف سپہ سالار صفحہ ۳۱۔

مثنوی - یہی کتاب ہے جس نے مولانا کے نام کو آجتک زندہ رکھا ہے - اور جس کی شہرت اور مقبولیت نے ایران کی تمام تصنیفات کو دبالیا ہے - اس کے اشعار کی مجموعی تعداد جیسا کہ کشف الظنون میں ہے - ۲۶۶۶ ہے ۔

مشہور یہ ہے کہ مولانا نے چھٹا دفتر ناتمام چھوڑا تھا - اور فرمادیا تھا کہ -

باقی این گفتہ آید بے گماں　　در دل ہر کس کہ باشد نور جاں

اس پیشین گوئی کے مصداق بننے کے لئے اکثروں نے کوششیں کیں - اور مولانا سے جو حصہ رہ گیا تھا - اسکو پورا کیا - لیکن حقیقت یہ ہے کہ مولانا نے بیماری سے نجات پاکر خود اس حصے کو پورا کیا تھا اور ساتواں دفتر لکھا تھا جس کا مطلع یہ ہے -

اے ضیاء الحق حسام الدین سعید　　دولتت پائندہ عمرت بر مزید

شیخ اسمٰعیل قیصری جنہوں نے مثنوی کی بڑی ضخیم شرح لکھی ہے انکو اس دفتر کا ایک نسخہ ۱۴ شمہ کا لکھا ہوا ہاتھ آیا - اُنھوں نے تحقیق اور تنقید کی تو ثابت ہوا کہ خود مولانا کی تصنیف ہے - چنانچہ اُنھوں نے لوگوں کے سامنے اس کا اظہار کیا - اس پر تمام ارباب طریقت نے مخالفت کی اور اسکی صحت پر بہت سے شبہات وارد کئے - اسمٰعیل نے ان تمام اعتراضات کا تفصیلی جواب لکھا ہے[۱]

صاحب دیباچہ نے لکھا ہی کہ اب تمام شام و روم میں یہ تسلیم کیا جاتا ہی کہ یہ دفتر بھی مولانا ہی کے نتائج طبع سے ہے

غرض مولانا کی تصنیفات میں سے آج جو کچھ موجود ہے - وہ دیوان اور مثنوی ہے - چنانچہ ہم ان دونوں پر تفصیل کے ساتھ تبصرہ (ریویو) لکھتے ہیں -

دیوان

دیوان میں اگرچہ کم و بیش ۵۰ ہزار شعر ہیں لیکن صرف غزلیں ہی غزلیں ہیں قصیدہ یا قطعہ وغیرہ مطلق نہیں - مولانا کی شاعری کا دامن ہجو کے داغ سے بالکل پاک ہے - حالانکہ ان کے معاصرین میں سے عراقی اور سعدی تک جو ارباب حال میں بھی نامور ہیں اس عیب سے نہ بچ سکے

[۱] یہ پوری تفصیل کشف الظنون میں مذکور ہے -

ایران میں شاعری کی ابتدا اگرچہ رودکی کے زمانہ سے ہوئی جسکو تین سو برس سے زیادہ گذر چکے تھے۔ لیکن شاعری کے اصناف میں سے غزل نے بالکل ترقی نہیں کی تھی۔ اسکی وجہ یہ تھی کہ ایران میں شاعری کی ابتدا مداحی اور ہجو سے ہوئی۔ اور اس لئے اصناف سخن میں سے صرف قصیدہ لے لیا گیا لیکن چونکہ عرب کا تتبع پیش نظر تھا اور عربی قصائد کی ابتدا تشبیب یعنی غزل سے ہوتی تھی۔ اس لئے فارسی میں بھی قصائد غزل سے شروع ہوتے تھے۔ رفتہ رفتہ غزل کا حصہ الگ کر لیا گیا۔ چنانچہ حکیم سنائی۔ انوری۔ خاقانی۔ ظہیر فاریابی۔ کمال اسمٰعیل نے غزلیں بھی لکھیں اور نہایت کثرت سے لکھیں۔ لیکن یہ امر عموماً تسلیم کیا جاتا ہے کہ مولانا کے زمانے تک غزل نے کسی قسم کی ترقی نہیں کی تھی اور کر بھی نہیں سکتی تھی۔ غزل در اصل سوز و گداز کا نام ہے اور اسوقت تک جو لوگ شعر و شاعری میں مشغول تھے۔ صرف وہ تھے جنھوں نے معاش کی ضرورت سے اس فن کو پیشہ بنایا تھا عشق و عاشقی سے انکو سروکار نہ تھا۔ چنانچہ اس زمانے کے جس قدر شعرا ہیں انکے کلام میں صنائع لفظی اور الفاظ کی مرصع کاری کے سوا جوش اور اثر نام کو بھی نہیں پایا جاتا۔ انوری۔ خاقانی۔ عبدالواسع جبلی۔ مسعود سعد سلمان۔ کی غزلیں آج بھی موجود ہیں ان میں سوز و گداز کا پتہ تک نہیں۔

ایران کی شاعری میں آورد اور اثر کی ابتدا اس طرح ہوئی کہ ارباب حال یعنی حضرات صوفیہ میں بعض بالطبع شاعر تھے۔ عشق و محبت کے سرمایہ انکو تصوف سے ملا۔ ان دونوں کے اجتماع نے ان کے کلام میں جوش اور اثر پیدا کیا۔ سلطان ابو سعید ابوالخیر حکیم سنائی۔ خواجہ فریدالدین عطار۔ اس خصوصیت کے موجد اور بانی ہیں۔ لیکن ان حضرات نے دردِ دل کا اظہار زیادہ تر رباعیات۔ قصائد۔ اور مثنویات کے ذریعے سے کیا تھا۔ غزلیں اب تک سادگی کی حالت میں رہیں۔ ساتویں صدی ہجری میں دولت سلجوقیہ کے فنا ہونے سے صلہ گستری اور فیاضی کا بازار سرد ہو چکا تھا۔ اس لئے شعرا کی طبیعتوں کا زور قصائد سے ہٹ کر غزل کی طرف متوجہ ہوا۔ ان میں سے بعض فطری عاشق مزاج تھے اس لئے انکے کلام میں خود بخود

وہ بات پیدا ہو گئی جو غزل کی جان ہے۔

تمام اہل تذکرہ متفق ہیں کہ جن لوگوں نے غزل کو غزل بنایا وہ شیخ سعدی۔ عراقی اور مولانا روم ہیں اس لحاظ سے مولانا کے دیوان پر ریویو کرتے ہوئے ہمارا فرض تھا کہ سعدی اور عراقی سے انکا موازنہ کیا جاتا۔ تینوں بزرگوں کی غزلوں کے نمونے دکھائے جاتے اور ہر ایک کی خصوصیات بیان کی جاتیں اور چونکہ مولانا ہمارے ہیرو ہیں اس لئے مذاق حال کے خواہ مخواہ بھی انکو ترجیح دیجاتی۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ ایسا کرنا واقعہ نگاری کے فرض کے بالکل خلاف ہے۔

اس امر سے انکار نہیں ہو سکتا کہ غزل کی ترقی دینے والوں کی فہرست سے مولانا کا نام خارج نہیں کیا جا سکتا لیکن انصاف یہ ہے کہ غزل گوئی کی حیثیت سے مولانا کا سعدی اور عراقی کے ساتھ مقابلہ نہیں کیا جا سکتا۔ سپہ سالار نے نہایت تفصیل سے لکھا ہے کہ مولانا نے بہ ضرورت اور بہ جبر شاعری کا شغل اختیار کیا تھا۔ وہ خود فرمایا کرتے تھے کہ ہمارے وطن (بلخ) میں یہ فن نہایت ذلیل سمجھا جاتا تھا لیکن چونکہ ان ممالک میں شعر کے بغیر لوگوں کو دلچسپی نہیں ہوتی اسلئے مجبوراً یہ شغل اختیار کیا ہے مولانا کے الفاظ یہ ہیں۔ از بیم آنکہ ملول نشوند شعر میگوئیم۔ واللہ کہ من از شعر بیزارم در ولایت ما و قوم ما از شاعری ننگ تر کارے نبودے[1]۔

غزل کے لئے خاص قسم کے مضامین۔ خاص قسم کے الفاظ۔ خاص قسم کی ترکیبیں مقرر ہیں جن لوگوں نے غزل گوئی کو اپنا فن قرار دیا ہے وہ کبھی کسی حالت میں اس محدود دائرے سے نہیں نکلتے بخلاف اسکے مولانا اسکے مطلق پابند نہیں۔ وہ اُن غریب اور ثقیل الفاظ تک کو بے تکلف استعمال کرتے ہیں جو غزل کیا قصیدے میں بھی لوگوں کے نزدیک بار پانے کے قابل نہیں غزل کی عام مقبولیت اور دلاویزی کا بہت بڑا ذریعہ یہ ہے کہ اس میں مجاز کا پہلو غالب رکھا جائے اور اس قسم کے حالات اور معاملات بیان کئے جائیں جو ہوس پیشہ عشاق کو اکثر پیش آیا کرتے ہیں۔ مولانا کے کلام میں حقیقت کا پہلو اس قدر غالب ہے کہ رندوں اور ہوس بازوں کو جو غزل کی اشاعت اور ترویج کے نقیب ہیں۔ اپنے مذاق کے موافق

[1] سپہ سالار صفحہ ۵۵ و ۵۶

بہت کم سامان ہاتھ آتا ہے۔

فک اضافت جو شاعری کی شریعت میں ابغض المباحات ہے۔ اسکو مولانا اس کثرت سے برتتے ہیں کہ جی گھبرا جاتا ہے۔

تاہم مولانا کی غزلوں میں جو خصوصیات بجائے خود پائے جاتے ہیں۔ ہم انکو بدفعات ذیل بیان کرتے ہیں۔

(۱) انکی اکثر غزلیں۔ کسی خاص حالت میں لکھی گئی ہیں۔ اور اس وجہ سے ان غزلوں میں ایک ہی حالت کا بیان چلا جاتا ہے۔ عام غزلوں کی طرح ہر شعر الگ نہیں ہوتا۔ مثلاً ان کی ایک خاص حالت یہ تھی کہ جوش اور مستی میں اکثر رات رات بھر جاگا کرتے تھے اسکو ایک غزل میں اس طرح ادا کرتے ہیں۔

دیدہ خوں گشت و خوں نمی خسپد — دل من از جنوں نمے خسپد
مرغ و ماہی زمن شدہ حیراں — کایں شب و روز چوں نمی خسپد
پیش ازیں در عجب ہمی بودم — کاسمانِ نگوں نمی خسپد
آسماں خود کنوں زمن خیرہ ہست — کہ چرا ایں زبوں نمے خسپد
عشق بر من فسوں اعظم خواند — دل شنید آں فسوں نمی خسپد

یا مثلاً نماز میں انپر جو بیخودی طاری ہوتی تھی اسکو ایک غزل میں ادا کرتے ہیں۔

چو نماز شام ہر کس بنہد چراغ و خوانے — منم و خیال یارے۔ غم و نوحہ و فغانے
چو وضو ز اشک سازم بود آتشیں نمازم — در مسجدم بسوزد۔ چو درو رسد اذانے
عجباً نماز مستان تو بگو درست ہست آن — کہ نداند او زمانے۔ نہ شناسد او مکانے
عجباً دو رکعت ہست ایں عجباً چہارم ست ایں — عجباً چہ سورہ خواندم چو نداشتم زبانے
در حق چگونہ کوبم؟ کہ نہ دست ماند و نے دل — دل و دست چوں تو بُردے بدہ اے خدا امانے
بخدا خبر ندارم چو نماز مے گذارم — کہ تمام شد رکوعے کہ امام شد فلانے

اخیر شعر کی سادگی اور واقعہ کی تصویر خاص توجہ کے قابل ہے۔

یا مثلاً توحید کی حقیقت میں اکثر مسلسل غزلیں لکھی ہیں۔ جن میں سے ایک یہ ہے۔

باز شیرے با شکر آمیختند	عاشقاں بایک دگر آمیختند
روز و شب را از میاں بر داشتند	آفتابے با قمر آمیختند
رنگ معشوقان و رنگ عاشقاں	جملہ ہمچوں سیم و زر آمیختند
رافضی انگشت در دنداں گزید	چوں علی رض را با عمر رض آمیختند
چوں بہار سرمدی حق رسید	شاخ خشک و شاخ تر آمیختند

۲۔ مولانا کے کلام میں جو وجد۔ جوش۔ اور بے خودی پائی جاتی ہے۔ اوروں کے کلام میں نہیں پائی جاتی۔ وہ فطرۃً پرجوش طبیعت رکھتے تھے۔ شمس تبریزی کی صحبت نے اس نشے کو اور تیز کر دیا تھا۔ انکے اشعار سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک شخص محبت کے نشے میں چور ہے اور اس حالت میں جو کچھ منہ میں آتا ہے کہتا جاتا ہے۔ کسی موقع پر ایسی باتیں کہہ جاتا ہے جو متانت اور وقار کے خلاف ہیں کسی موقع پر اپنی خواہش آرزو کو ایسے اصرار سے کہتا ہے جسطرح کوئی بچہ مچل کر کسی لپٹ جاتا ہے مثلاً ایک موقع پر انکے دل میں جذبہ محبت سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ محبوب مجھ سے ہسقدر کھنچتا اور دامن بچاتا ہے۔ لیکن اگر بجائے اسکے۔ میں محبوب اور میرے بجائے محبوب مجھ پر عاشق ہوتا۔ تو میں ہرگز اس طرح رکھائی سے پیش نہ آتا۔ بلکہ عاشق کی قدر دانی کرتا اور اسکی تمام آرزوں کو برلاتا اس خیال کو لبعینہ ادا کرتے ہیں۔

گر بدیں زاری تو بودی عاشق و من نہر ماں	بر دلت بخشدمے و بوسہ بخشیدمے
در تو بودی ہمچو من ثابت قدم در راہ عشق	بر تو ہرگز چوں تو بر من دیگرے نگزیدمے
گرچہ بر جور و جفائے تو مرا قدرت بُے	یا ز خلقم شرم بودے یا ز حق ترسیدمے

یا مثلاً ایک غزل میں کہتے ہیں۔

بنمائے رخ کہ باغ و گلستانم آرزوست	بکشائے لب کہ قند فراوانم آرزوست

یک دست جام بادہ ویک دست زلف یار
رقص چنیں میانۂ میدانم آرزوست

گفتا ز ناز بیش مرنجاں مرا برو
آں گفتنش کہ۔ بیش مرنجانم۔ آرزوست

اسنے ناز سے کہا کہ دیکھو اب زیادہ نہ ستاؤ، وہ چلتے ہو
اس کا یہی کہنا کہ زیادہ نہ ستاؤ۔ تو میری آرزو ہی

یا مثلاً یہ رباعی۔

جز ما اگرت عاشق شیداست بگو
در میلِ دلت بجانب ماست بگو

گر ہیچ مراد در دل تو جاست بگو
گر ہست بگو۔ نیست بگو۔ راست بگو

اس رباعی کے چوتھے مصرع پر خیال کرو۔ کہ اس سے کس قسم کی وارفتگی اور جوش اور اصرار کا اظہار ہوتا ہے

۳۔ بڑی خصوصیت انکے کلام کی یہ ہے کہ عشق اور محبت کے جوش میں عاشق پر جو خاص حالتیں گذرتی ہیں انکو اس خوبی سے ادا کرتے ہیں کہ آنکھوں کے سامنے انکی تصویر کھینچ جاتی ہے اور یہ شاعری کا سب سے بڑا کمال ہے۔

مثلاً عاشق کو کبھی یہ حالت پیش آتی ہے کہ دفعتہً عین انتظار اور شوق کی حالت میں معشوق سامنے آجاتا ہے۔ عاشق بے اختیار اٹھ کھڑا ہوتا ہے اور کہتا ہے لینا وہ آگیا لیکن پھر غایت استعجاب سے کہتا ہے کہ نہیں نہیں وہ یہاں کہاں؟ پھر زیادہ غور سے دیکھتا ہے اور کہتا ہے کہ نہیں۔ ضرور وہی ہے۔ اس حالت کی تصویر مولانا اس طرح کھینچتے ہیں۔

یار آمد زود۔ خلوتیاں! دوست دوست
دیدہ غلط میکند۔ نیست غلط اوست اوست

یا مثلاً کبھی یہ موقع پیش آتا ہے کہ عیش و طرب کے تمام سامان مہیا ہیں اور معشوق کے آنیکا انتظار کیا جارہا ہے لیکن وہ نہیں چکتا۔ عاشق سے نہ تو یہ ہوسکتا ہے کہ عیش طرب کے سامان کو تہ کر کے رکھ دے۔ نہ یہ ہوسکتا ہے کہ معشوق کے بغیر اس سامان سے حظ اوٹھائے۔ اس امید اور انتظار کی درازی کو اس طرح ادا کرتے ہیں۔

قدحے دارم برکف بخدا تانو نیائی
ہمہ تا روز قیامت نہ بنوشم نہ بریزم

یا مثلاً کبھی کبھی عاشق کے دل میں یہ خیال آتا ہے کہ معشوق کو یوں ہماری بیتابی اور جگر سوزی

کی قدر نہ ہوگی جب تک وہ خود بھی کسی پر عاشق نہ ہو۔ اور اُسکو بھی اسی قسم کے معاملات پیش نہ آئیں
اس حالت کو اس طرح بیان کرتے ہیں۔

اے خداوند یکے یار جفا کارش دہ | دلبر عشوہ گر سرکش و خونخوارش دہ
چند روزے ز پے تجربہ بیمارش کن | با طبیبان دغا پیشہ سروکارش دہ
تا بداند کہ شب ما بہ چساں میگذرد | درد عشقش دہ و عشقش دہ و بسیارش دہ

۴۔ تصوف کے مقامات میں دو مقام آپس میں متقابل ہیں فنا و بقا مقام فنا میں سالک پر خضوع مسکینی۔ اور انکسار کی کیفیت غالب ہوتی ہے۔ بخلاف اسکے بقا میں سالک کی حالت جلال اور عظمت سے لبریز ہوتی ہے۔ مولانا پر یہ نسبت زیادہ غالب رہتی تھی اس لئے اُنکے کلام میں جو جلال۔ ادعا۔ بیباکی اور بلند آہنگی پائی جاتی ہے صوفیہ میں سے کسی کے کلام میں نہیں پائی جاتی مرزا غالب۔ مولانا کے ایک شعر پر جو بقا کی حالت کا ہے سر دھنا کرتے تھے وہ شعر یہ ہے۔

بہ زیر کنگرہ کبریاش مردانند | فرشتہ صید و پیمبر شکار و یزداں گیر

اس قسم کے اور بہت سے اشعار ہیں۔

نہ شبم نہ شب پرستم کہ حدیث خواب گویم | چو غلام آفتابم ہمہ آفتاب گویم
بنمودے نشانے ز جمال او ولیکن | دو جہاں بہم برآید سر شور و شر دارم
حاصل عمرم سہ سخن بیش نیست | خام بدم پختہ شدم۔ سوختم
میگفت در بیابان رند دہل دریدہ | صوفی خدا نہ دارد او نیست آفریدہ
این ہمرہاں مست عناصر دلم گرفت | شیر خدا و رستم دستانم آرزوست
گفتم کہ یافت می نشود جستہ ایم ما | گفت آنکہ یافت مے نشود آنم آرزوست
مین نے کہا کہ بہت ڈھونڈ چکے اسکا پتہ نہیں لگتا | اُسنے کہا کہ اُسی کی تو تلاش ہے جسکا پتہ نہیں لگتا
بہ سر منارہ اشتر رود و فغاں برآرد | کہ نہاں شدم من اینجا مکنید آشکارم
اگر تو یار نہ داری چرا طلب نہ کنی | وگر بہ یار رسیدی چرا طرب نہ کنی

گفتمش غمت مرا کشت گفتا چہ زہر دارد / غم این قدر نہ داند کاخر تو یار مائی

ما دل اندر راہ جاں انداختیم / غلغلے اندر جہاں انداختیم

من ز قرآں برگزیدم مغز را / پوست را پیشِ سگاں انداختیم

تخم اقبال و سعادت تا ابد / از زمین تا آسماں انداختیم

جبہ و دستار و علم و قیل و قال / جملہ در آبِ رواں انداختیم

از کمالِ شوق تیرِ معرفت / راست کردہ بر نشاں انداختیم

دیگر

با نیاز پستی سوئے بالا شدم / طالبِ آن دلبرِ زیبا شدم

آشنائی داشتم زانسوئے جاں / باز زانجا کامدم آنجا شدم

چار بودم سہ شدم اکنوں دوم / از دوئی بگذشتم و یکتا شدم

جاہلاں امروز را فردا کنند / من بہ نقد امروز را فردا شدم

دیگر

سالکان راہ را محرم شدم / ساکنانِ قدس را ہمدم شدم

گہ چو عیسے جملگی گشتم زبان / گہ لبِ خاموش چوں مریم شدم

آنچہ از عیسے و مریم یاوہ شد / گر مرا باور کنی آن ہم شدم

پیش نشترہائے عشق لم یزل / زخم گشتم صد رہ و مرہم شدم

رو نمود اللہ اعلم مر مرا / کشتۂ اللہ و بس اعلم شدم

۵۔ عمر خیام نے اپنی رباعیوں میں اکثر وجود روح۔ معاد۔ اور جزا و سزا سے انکار کیا ہے اور اس پر خطابی یعنے شاعرانہ دلائل قائم کئے ہیں۔ مثلاً معاد کے انکار میں لکھا ہو کہ آدمی کچھ گھاس نہیں ہے کہ ایکبار کاٹ لیں تو دوبارہ زمین سے پیدا ہو۔ مولانا نے اکثر اشعار میں اس قسم کے خیالات کو اسی شاعرانہ پیرایہ میں رد کیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔

کدام دانہ فرو رفت در زمیں کہ نرست — چرا بہ دانۂ انسانت ایں گماں باشد

شمع جاں را گیر و ایں لگن تن چہ کنی — ایں لگن گر نبود شمع ترا صد لگن ست

چناں کہ آب حکایت کند ز اختر و ماہ — ز عقل و روح حکایت کنند قالب ہا

ہزار مرغ عجیب از گل تو بر سازند — چو ز آب و گل گذری تا دگر حیات کنند

من نہ خود آمدم اینجا کہ بہ خود باز روم — ہر کہ آورد مرا باز برد در وطنم

اب ہم مولانا کے دیوان سے چند اشعار انتخاب کر کے درج کرتے ہیں۔

خنک آن قمار بازے کہ بباخت ہر چہ بودش — بنماند ہیچش الا ہوس قمار دیگر

گویند رفیقانم کز عشق بہ پرہیزم — از عشق بہ پرہیزم پس باکہ بیاویزم

من از عالم ترا تنہا گزیدم — روا داری کہ من تنہا نشینم

تہمت دزد بر زنم ہر کہ نشانت آورد — کایں ز کجا گرفتۂ واں ز کجا خریدۂ

آئینۂ خریدۂ مے نگری جمال خود — در پس پردہ رفتۂ پردۂ ما دریدۂ

بروید اے حریفاں بکشید یار ما را — بہ من آورید حالا صنم گریز پا را

اگر او بہ وعدہ گوید کہ دم دگر بیاید — مخورید مکر او را بہ فریبد او شما را

مرا گوید چرا چشم از رخ من بر نمیداری — ازاں در پیش خورشیدش ہمیدارم کہ نم دارد

در غم یار - یار بایستے — یا غمم را کنار بایستے

زانچہ کردم کنوں پشیمانم — دل امسال پار بایستے

تا بدانستمے ز دشمن دوست — زندگانی دو بار بایستے

من بہ بیداری بخواب ایں جور را گر دیدمے — چوں تو کافر بودمے گر گرد تو گر دیدمے

در بہ اول روز ازیں حال آگہی بودے مرا — در توے دل بستمے گر بستمے ببریدمے

ور بہ خوبی چوں گل روئے تو بودے خوئے تو — اے بسا گلہا کہ ایں از باغ وصلت چیدمے

از رخ و لب گل شکر بسیار دارد حسن تو — کاشکے بفروختے تا پارۂ بخریدمے

اے بلبل سحر گہ مارا بپرس گہ گہ
آخر تو ہم غریبی ہم از دیار مائی

خواجہ حافظ نے اسی مضمون کو ترقی دیکر کہا۔

بنال بلبل اگر با منت سر یار یست
کہ ما دو عاشق زاریم و کار ما زاریست

گر با تو بوم نخسپم از یاریہا
در بے تو بوم نخسپم از زاریہا
رباعی

سبحان اللہ ہر دو شب بیدارم
تو فرق نگر میان بیداریہا

سُبحان من دتوا اے درخوشاب
پیوستہ مخالفیم اندر ہر باب

من بخت توام کہ ہیچ خوابم نبرد
تو بخت منی کہ بر نخیزی از خواب

در مذہب عاشقاں قرارے دگر ست
دیں بادہ ناب راخمارے دگرست

ہر علم کہ در مدرسہ حاصل کردیم
کارے دگرست وعشق کارے دگرست

گریم زغم تو زار گوئی زرق ست
چوں رزق بود کہ دیدہ درخوں غرق ست

تو پنداری تمام دلہا دل تست
نے نے صنما! میانِ دلہا فرق ست

مثنوی

فارسی شاعری کی ابتدار۔ سلاطین کی مداحی اور اُنکی تفریح خاطر سے ہوئی اور یہی وجہ تھی کہ اصناف سخن میں سب سے پہلے قصائد وجود میں آئے۔ کیونکہ عربی زبان میں قصائد مدح وثنا کے لئے ایک مدت سے مخصوص ہوچکے تھے۔ قصائد کی ابتدار غزل سے کی جاتی تھی جسکو تشبیب کہتے ہیں۔ اسنے تعلق سے غزل گوئی کا بھی آغاز ہوا۔ لیکن اُسی قسم کی سادہ غزل جو قصائد کی تمہید کے لئے زیبا تھی۔ سلاطین میں سے آل سامان اور سلطان محمود کو یہ ذوق پیدا ہوا کہ اُنکے آبا واجداد یعنے شاہان عجم کے کارنامے نظم میں ادا ہوں تاکہ ضرب المثل کی طرح زبانوں پر چڑھ جائیں۔ اس بنا پر مثنوی ایجاد ہوئی جو واقعات تاریخی کے ادا کرنے کے لئے اصناف نظم میں سب سے بہتر صنف تھی۔ فردوسی نے اس صنف کو اس قدر ترقی دی کہ

آج تک اس پر اضافہ نہ ہو سکا۔ لیکن مثنوی بلکہ کل اصناف شاعری کی ترقی اس وقت تک جو کچھ ہوئی تھی۔ واقعہ نگاری اور خیال بندی و صنائع و بدائع کے لحاظ سے تھی۔ ذوق اور کیفیت کا وجود نہ تھا۔ حضرت سلطان ابو سعید ابوالخیر نے رباعی میں تصوف اور طریقت کے خیالات ادا کئے اور یہ پہلا دن تھا کہ فارسی شاعری میں ذوق اور وجد و مستی کی روح آئی۔ دولت غزنویہ کے اخیر زمانے میں حکیم سنائی نے حدیقہ لکھی جو نظم میں تصوف کی پہلی تصنیف تھی۔ حدیقہ کے بعد خواجہ فریدالدین عطار نے متعدد مثنویاں تصوّف میں لکھیں جن میں سے منطق الطیر نے زیادہ شہرت حاصل کی۔ مثنوی مولانا روم جس پر ہم تقریظ لکھنا چاہتے ہیں۔ اسی سلسلہ کی خاتم ہے اس امر کی بہت سی شہادتیں موجود ہیں کہ خواجہ عطار کی تصنیفات۔ مولانا کے لئے دلیل راہ بنیں تمام تذکروں میں ہے کہ مولانا کے والد جب نیشاپور پہنچے تو خواجہ فریدالدین عطار سے ملے اور انھوں نے اپنی کتاب **اسرار نامہ** نذر کی۔ اس وقت مولانا کی عمر ۶ برس کی تھی۔ خواجہ صاحب نے مولانا کے والد سے کہا کہ اس بچے کو عزیز رکھئے گا۔ یہ کسی دن تمام عالم میں ہل چل ڈال دیگا مولانا خود ایک جگہ فرماتے ہیں۔

هفت شهر عشق را عطار گشت ما هماں اندر خم یک کوچه ایم

ایک اور جگہ فرماتے ہیں۔

عطار روح بود سنائی دو چشم ما ما از پس سنائی و عطار آمدیم

سبب تصنیف

ارباب تذکرہ لکھتے ہیں کہ حسام الدین چلپی نے مولانا سے درخواست کی کہ منطق الطیر کے طرز پر ایک مثنوی لکھی جائے۔ مولانا نے فرمایا کہ خود مجھکو بھی رات یہ خیال آیا اور اسی وقت یہ چند شعر موزوں ہوئے۔ بشنو از نے چوں حکایت میکند الخ

مثنوی کی تصنیف میں حسام الدین چلپی کو بہت دخل ہے اور درحقیقت یہ نایاب کتاب انھی کی بدولت وجود میں آئی۔ وہ مولانا کے مریدان خاص میں سے تھے اور مولانا اس قدر انکی عزت کرتے تھے کہ جہاں انکا ذکر کرتے ہیں معلوم ہوتا ہے کہ پیر طریقت اور اُستاد کا ذکر ہے۔ مثنوی

کے چھ دفتر ہیں اور بجز دفتر اول کے ہر دفتر آنکے نام سے مزین ہے۔
دفتر دوم میں لکھتے ہیں۔

مدتے این مثنوی تاخیر شد | مہلتے بائیست تاخوں شیر شد
چوں ضیاء الحق حسام الدین عنان | باز گرداند ز اوج آسمان
چوں بمعراج حقائق رفتہ بود | بے بہارش غنچہ ہا نشگفتہ بود

دفتر سوم میں فرماتے ہیں۔

اے ضیاء الحق حسام الدین بیار | این سوم دفتر کہ سنت شد سہ بار
برکشا گنجینۂ اسرار را | در سوم دفتر بہل اعذار را

چوتھے دفتر میں ارشاد فرماتے ہیں۔

اے ضیاء الحق حسام الدین توئی | کہ گذشت از مہ بنورت مثنوی
ہمت عالی تو اے مرتجیٰ | مے کشد این را خدا داند کجا۔
گردن این مثنوی را بستہ | مے کشی آنسو کہ تو دانستہ
زاں ضیا گفتم حسام الدین ترا | کہ تو خورشیدی واین دو وصفہا
شمس را قرآن ضیا خوانداے پدر | واں قمر را نور خواند این را نگر
ہمچناں مقصود من زین مثنوی | اے ضیاء الحق حسام الدین توئی
مثنوی اندر فروع و در اصول | جملہ آن تست کردستی قبول
در قبول آرند شاہاں نیک و بد | چوں قبول آرند نبود بیش رد
چوں نہالش را دادہ آبش بدہ | چوں کشاوش دادہ بکشا گرہ
قصدم از الفاظ او راز تو ست | قصدم از انشاش۔ آواز تو ست
پیش من آوازت آواز خدا ست | عاشق از معشوق حاشا کے جدا ست

پانچویں دفتر میں لکھتے ہیں۔

شہ حسام الدین کہ نورِ انجم ست — طالب آغازِ سفرِ پنجم ست

چھٹے دفتر میں تحریر فرماتے ہیں۔

اے حیاتِ دل حسام الدین بسی — میل مے جوشد بہ قسم سادسی

پیشکش می آرمت اے معنوی — قسم سادس در تمام مثنوی

مثنوی کا پہلا دفتر جب تمام ہوا تو حسام الدین چلپی کی بیوی نے انتقال کیا۔ اس واقعہ سے اُنکو اس قدر صدمہ ہوا کہ دو برس تک پریشان اور افسردہ رہے۔ چونکہ مثنوی کے سلسلے کے وہی بانی اور محرک تھے۔ مولانا بھی دو برس تک چپ رہے۔ آخر جب خود حسام الدین نے استدعا کی تو پھر مولانا کی زبان کھلی۔ دوسرے دفتر کے آغاز کی تاریخ ۶۶۲ھ ہجری ہے چنانچہ خود مولانا فرماتے ہیں۔

مطلع تاریخ ایں سودا و سود — سال اندر ششصد و شصت و دو بود

چھٹا دفتر زیر تصنیف تھا کہ مولانا بیمار ہو گئے اور مثنوی کا سلسلہ یک لخت بند ہو گیا۔ مولانا کے صاحبزادے بہاء الدین ولد نے ترک تصنیف کا سبب دریافت کیا مولانا نے فرمایا کہ اب سفر آخرت درپیش ہے۔ یہ راز اب اور کسی کی زبان سے ادا ہوگا چنانچہ بہاء الدین ولد خود لکھتے ہیں۔

مُدتے زیں مثنوی چوں والدم — شد خمش گفتم ورا کاے زندہ دم

از چہ رو دیگر نمے گوئی سخن — بہرِ چہ بستی درِ علمِ لَدُن

گفت نطقم چوں شتر زیں پس بخفت — او بگوید من دہاں بستم ز گفت

گفتگو آخر رسید و عمر ہم — مژدہ آمد وقت کز تن دار ہم

در جہانِ جاں کنم جولاں ہمے — بگذرم زیں نم در آیم در یمے

عام روایت ہے کہ اسکے بعد مولانا نے ۶۷۲ھ ہجری میں انتقال کیا۔ اور چھٹے دفتر کے پورے کرنے کی نوبت نہیں آئی۔ لیکن جیسا کہ ہم اوپر لکھ آئے ہیں خود مولانا نے چھٹا دفتر پورا کیا۔ چنانچہ اسکے چند اشعار یہ ہیں۔

اے ضیاء الحق حسام الدین فرید — دو تست پائندہ فقرت برمزید

چونکہ از چرخ ششم کردی گذر | بر فراز چرخ ہفتم کن سفر
سعد اعداد ست ہفت اے خوش نفر | زانکہ تکمیل عدد ہفت ست بس

یہاں یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ مولانا کے فرزند رشید سلطان ولد نے مثنوی کے خاتمے میں لکھا ہے کہ مولانا نے فرمایا تھا کہ "اب میری زبان بند ہو گئی اور قیامت تک اب میں کسی سے بات چیت نہ کروں گا۔ اگر اس بنا پر اسمٰعیل قیصری کا بیان صحیح مانا جائے تو مولانا کی پیشین گوئی غلط ٹھیرتی ہے۔

لیکن یہ شبہ چنداں قابل لحاظ نہیں۔ فقرا اور عرفا کی تمام پیشین گوئیاں قطعی اور یقینی نہیں ہوتیں۔ مولانا کو بیماری کی وجہ سے یہ خیال پیدا ہو گیا ہو گا۔ لیکن جب خدا نے صحت دیدی تو کوئی وجہ نہ تھی کہ وہ اپنی پیشین گوئی کے صحیح کرنے کے لیے دنیا کو اپنے اس فیض سے محروم رکھتے۔

مثنوی کی شہرت اور مقبولیت

مثنوی کو جس قدر مقبولیت اور شہرت حاصل ہوئی فارسی کی کسی کتاب کو آجتک نہیں ہوئی صاحب مجمع الفصحا نے لکھا ہے کہ ایران میں چار کتابیں جس قدر مقبول ہوئیں کوئی کتاب نہیں ہوئی۔ شاہنامہ۔ گلستاں۔ مثنوی مولانا روم۔ دیوان حافظ۔ ان چاروں کتابوں کا موازنہ کیا جائے تو مقبولیت کے لحاظ سے مثنوی کو ترجیح ہوگی۔ مقبولیت کی ایک بڑی دلیل یہ ہے کہ علما و فضلا نے مثنوی کے ساتھ جس قدر اعتنا کی اور کسی کتاب کے ساتھ نہیں کی جس قدر شرحیں لکھی گئیں۔ اُن کا ایک مختصر سا نقشہ ہم اس موقع پر درج کرتے ہیں یہ نقشہ کشف الظنون سے ماخوذ ہے۔ کشف الظنون کے بعد اور بہت سی شرحیں لکھی گئیں جنکا ذکر کشف الظنون میں نہیں ہے۔ اور نہ ہو سکتا تھا۔ مثلاً شرح محمد افضل الہ آبادی۔ و ولی محمد و عبد العلی بحر العلوم و محمد رضا وغیرہ وغیرہ۔

نام شارح	سنہ وفات	کیفیت
مولی مصطفےٰ بن شعبان	سنہ ۹۶۹	۶ جلدوں میں ہے
سودی	تقریباً سنہ ۱۰۰۰	
شیخ اسمٰعیل انقروی	سنہ ۱۰۴۲	اسکا نام کنوز الحقائق ہے
عبداللہ بن محمد رئیس الکتاب		جلد اول کی شرح ہے یوسف
درویش علمی		المتوفی سنہ ۹۵۳ نے ثنوی کا خلاصہ کیا تھا یہ اسکی شرح ہی
ظریفی حسن چلپی		اسکا نام کاشف الاسرار ہے بعض اشعار کی شرح ہے۔
علاء الدین مصنفک	سنہ ۸۷۵	خلاصہ ثنوی کی شرح ہی اسکے
حسین واعظ		دیباچے میں دس مقالے ہیں جس میں اصطلاحات تصوف اور فرقہ مولویہ کے مشایخ کے حالات ہیں
شیخ عبد المجید سیواسی	سنہ ۱۰۴۹	سلطان احمد کے حکم سے تصنیف کی۔
علائی بن یحییٰ واعظ شیرازی		اس کا نام ازہار ثنوی ہے
اسمٰعیل ودہ۔		صرف احادیث وآیات قرآنی والالفاظ مشکلہ کی شرح ہے۔

مقبولیت۔ کے متعلق یہ امر ذکر کے قابل ہے کہ ثنوی کے سوا اور مذکورہ بالا کتابیں اپنے اپنے مضمون کے لحاظ سے اچھوتی تھیں یعنی انسے پہلے ان مضامین پر کوئی کتاب نہیں لکھی گئی تھیں۔ یا کم از کم شہرت نہیں پا چکی تھی۔ شاہنامہ سے پہلے اسدی طوسی اور دقیقی نے

گو رزمیہ مثنویاں لکھی تھیں لیکن دقیقی نے صرف ہزار شعر لکھے تھے اور اسدی طوسی کی کتاب گشتاسب نامہ ناتمام رہ گئی تھی۔ گلستاں اپنی طرز میں بالکل پہلی تصنیف تھی۔ اس لحاظ سے ان کتابوں کے لئے گویا میدان خالی تھا۔ اور کوئی حریف مقابل سامنے نہ تھا۔

بخلاف اسکے مثنوی سے پہلے تصوف اور سلوک میں متعدد کتابیں موجود تھیں یعنے جام جم اوحدی مراغہ المتوفی ۵۵۴ھ۔ مصباح الارواح اوحد کرمانی المتوفی ۵۳۶ھ حدیقہ حکیم سنائی۔ منطق الطیر خواجہ فریدالدین عطار۔ ان میں سے دو پہلی کتابوں نے اگرچہ شہرت عام نہیں حاصل کی تھی۔ لیکن حدیقہ اور منطق الطیر نے تو گویا تمام عالم کو چھا لیا تھا۔ حکیم سنائی اور خواجہ فریدالدین عطار کا ذاتی فضل وکمال اور تقدس وشہرت بھی اس درجے کی تھی کہ انکی تصنیفات کم درجے کی بھی ہوتیں تب بھی دنیا انکو آنکھوں پر رکھتی۔ ان باتوں کے ساتھ نفس شاعری کی حیثیت سے یہ دونوں کتابیں مثنوی سے بلند رتبہ تھیں ان سب پر علاوہ یہ کہ یہ کتابیں جس ملک میں لکھی گئیں وہاں کی زبان فارسی تھی اس لئے ہر شخص ان سے لطف اٹھا سکتا تھا اور ہر صحبت ومجلس میں انکو رواج ہو سکتا تھا۔ بخلاف اسکے مثنوی جس ملک میں تصنیف ہوئی وہاں کی عام زبان ترکی تھی جو آجتک قائم ہے۔ ان سب باتوں پر مستزاد یہ کہ حدیقہ اور منطق الطیر میں کسی قسم کے دقیق اور پیچیدہ مسائل نہیں بیان کئے گئے تھے اخلاق اور سلوک کے صاف صاف خیالات تھے جو ایک ایک بچے کی سمجھ میں آسکتے تھے بخلاف اسکے مثنوی کا بڑا حصہ اُن مسائل کے بیان میں ہے جو دقیق النظر علما کی سمجھ میں بھی مشکل سے آسکتے ہیں یہانتک کہ بعض بعض مقامات باوجود بہت سی شرحوں کے آجتک لاینحل ہیں ان تمام موانع کے ساتھ مثنوی نے وہ شہرت حاصل کی کہ آج حدیقہ اور منطق الطیر کے اشعار مشکل سے ایک آدھ آدمی کی زبان پر ہونگے بخلاف اسکے مثنوی کے اشعار بچہ بچہ کی زبان پر ہیں۔ اور وعظوں کی گرمی محفل تو بالکل مثنوی کے صدقے سے ہے۔

مقبولیت کا سبب کسی کتاب کی مقبولیت دو طریقوں سے ہوتی ہے کبھی تو یہ ہوتا ہے کہ سادگی

اور صفائی اور عام دلاویزی کی وجہ سے پہلے وہ کتاب عوام میں پھیلتی ہے پھر رفتہ رفتہ خواص بھی اسکی طرف توجہ کرتے ہیں۔ اور مقبول عام ہو جاتی ہے۔ کبھی یہ ہوتا ہے کہ کتاب عوام کے دسترس سے باہر ہوتی ہے اس لئے اسپر صرف خواص کی نظر پڑتی ہے۔ خواص جس قدر زیادہ اسپر توجہ کرتے ہیں اُسی قدر اس میں زیادہ نکات اور دقائق پیدا ہوتے جاتے ہیں۔ خواص کی توجہ اور اعتنا وتحسین کی وجہ سے عوام میں بھی چرچا پھیلتا ہے۔ اور لوگ تقلیداً اُسکے معتقد اور معترف ہوتے ہیں رفتہ رفتہ دائرہ تمام ملک کو محیط ہو جاتا ہے۔ مثنوی کی مقبولیت اسی قسم کی ہے اور اس میں شبہہ نہیں کہ اس قسم کی مقبولیت۔ اور کسی کتاب کو کبھی حاصل نہیں ہو سکتی تھی۔

فارسی زبان میں جس قدر کتابیں نظم یا نثر میں لکھی گئی ہیں کسی میں ایسے دقیق نازک اور عظیم الشان مسائل اور اسرار نہیں مل سکتے جو مثنوی میں کثرت سے پائے جاتے ہیں۔

فارسی پر موقوف نہیں اس قسم کے نکات اور دقائق کا عربی تصنیفات میں بھی مشکل سے پتہ لگتا ہے۔ اس لحاظ سے اگر علما اور ارباب فن نے مثنوی کی طرف تمام کتابوں کی نسبت زیادہ توجہ کی۔ اور یہانتک مبالغہ کیا کہ

ہست قرآن در زبان پہلوی۔ تو کچھ تعجب کی بات نہیں۔ **مصرعہ**

عبرت | مفتی میر عباس صاحب مرحوم۔ مثنوی کی مقبولیت کی ایک اور وجہ بتاتے ہیں وہ مثنوی کے ذکر میں فرماتے ہیں۔

در تصوف میشود شیریں کلام | زاں کہ باشد در گنہ۔ لذت تمام

پھر اپنی مثنوی (من وسلوی) کی مدح میں لکھتے ہیں۔

این کلام صوفیان شوم نیست | مثنوی مولوی روم نیست

سچ ہے۔ ع عیب نماید ہنرش در نظر۔

مثنوی کی ترتیب | مثنوی سے پہلے جو کتابیں اخلاق وتصوف میں لکھی گئیں۔ اُنکا یہ انداز تھا۔ کہ اخلاق وتصوف کے مختلف عنوان قائم کرکے۔ اخلاقی حکایتیں لکھتے تھے اور اُنسے نتائج پیدا کرتے تھے

منطق الطیر اور بوستاں کا یہی انداز ہے۔ حدیقہ میں اکثر مسائل کو مستقل طور پر بھی بیان کیا ہے مثلاً نفس۔ عقل۔ عمل۔ تنزیہ۔ صفات۔ معرفت۔ وجد۔ توکل۔ صبر و شکر وغیرہ کے عنوان قائم کئے ہیں اور انکی حقیقت بیان کی ہے۔ لیکن مثنوی کا یہ انداز نہیں ہے۔ مثنوی میں کسی قسم کی ترتیب و تبویب نہیں۔ دفتروں کی جو تقسیم ہے وہ بھی خصوصیت مضمون کے لحاظ سے نہیں بلکہ جس طرح قرآن مجید کے پارے۔ یا ایک شاعر کے متعدد دیوان ہوتے ہیں۔

چونکہ یہ امر بظاہر نامستحسن معلوم ہوتا ہے۔ خود مولانا کے زمانے میں لوگوں نے اسپر اعتراض کیا۔ چنانچہ مولانا معترض کی زبان سے فرماتے ہیں۔

کین سخن پست است یعنے مثنوی	قصہ پیغمبر است و پیروی
نیست ذکر و بحث اسرار بلند	کہ دوانند اولیا زان سو سمند
از مقامات تبتل تا فنا	پا بہ پایہ۔ تا ملاقات خدا
جملہ سرتا سر فسانہ است فسوں	کودکانہ قصۂ بیروں و دروں

اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ مثنوی کا یہ طریقہ ہونا چاہیئے تھا کہ فقر اور سلوک کے جو مقامات ہیں تبتل اور فنا سے لیکر وصل تک سب بتفصیل اور بہ ترتیب الگ الگ بیان کیے جاتے۔ مولانا نے اسکے بجائے طفلانہ قصے بھر دیئے۔

مولانا نے اسکا جواب یہ دیا کہ کفار نے قرآن مجید پر بھی یہی اعتراض کیے تھے۔

چوں کتاب اللہ بیامد ہم بران	اینچنیں طعنہ زدند آن کافران
کہ اساطیر ست و افسانہ نژند	نیست تعمیقے و تحقیقے بلند
کودکان خرد فہمش مے کنند	نیست جز امر پسند و ناپسند
ذکر اسمٰعیلؑ و ذبح جبۂ سیل	ذکر قصۂ کعبہ و اصحاب فیل
ذکر بلقیس و سلیمان و سبا	ذکر داؤد و زبور و اوریا
ذکر طالوت و شعیب و صوم او	ذکر یونس ذکر لوط و قوم او

پھر لکھتے ہیں۔

حرف قرآں را مداں کہ ظاہر ست | زیر ظاہر باطنے ہم قاہر ست
زیر آں باطن یکے بطنے دگر | خیرہ گردد اندرو فکر و نظر
ہمچنیں تا ہفت بطن اے بوالکرم | مے شمر تو ایں حدیث معتصم

حقیقت یہ ہے کہ علمی اور اخلاقی تصنیفات کے دو طریقے ہیں۔ ایک یہ کہ مستقل حیثیت سے مسائل علمی بیان کئے جائیں دوسرے یہ کہ کوئی قصہ اور افسانہ لکھا جائے اور علمی مسائل موقع بہ موقع اسکے ضمن میں آتے جائیں۔ دوسرا طریقہ اس لحاظ سے اختیار کیا جاتا ہے کہ جو لوگ روکھے پھیکے علمی مضامین پڑھنے کی زحمت گوارا نہیں کر سکتے۔ وہ قصہ اور لطائف کی چاٹ سے اس طرف متوجہ ہوں۔ مولانا نے یہی دوسرا طریقہ پسند کیا اور فرمایا

خوشتر آں باشد کہ رازِ دلبراں | گفتہ آید در حدیث دیگراں

یہ امر یقینی ہے کہ مولانا نے حدیقہ اور منطق الطیر کو سامنے رکھکر مثنوی لکھی خود فرماتے ہیں۔

ترک جوشی کردہ ام من نیم خام | از حکیم غزنوی بشنو تمام
(حکیم سنائی)
در الٰہی نامہ گوید شرح ایں | آں حکیم غیب و فخر العارفیں
(خواجہ فریدالدین عطار)

بعض بعض موقعوں پر باوجود بحر کے مختلف ہونے کے مثنوی میں حدیقے کے اشعار نقل کئے ہیں اور انکی شرح لکھی ہے۔ بعض جگہ حدیقہ کے اشعار سے مضمون میں بالکل توارد ہو گیا ہے مثلاً حدیقہ میں جہاں نفس کی حقیقت لکھی ہے اس موقع کا شعر ہے۔

روح با عقل و علم و اندیست | روح را پارسی و تازی نیست

مولانا فرماتے ہیں۔

روح با عقل ست و با علم ست یار | روح را با ترکی و تازی چہ کار

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مولانا حدیقہ کو استفادۃً اکثر پیش نظر رکھتے تھے اور اس وجہ سے حدیقہ کے الفاظ اور ترکیبیں بھی انکی زبان پر چڑھ گئی تھیں۔

لیکن یہ سب کچھ مولانا کا تواضع اور نیک نفسی ہے۔ ورنہ مثنوی کو حدیقہ اور منطق الطیر سے وہی نسبت ہے جو قطرے کو گوہر سے ہے۔ سیکڑوں حقائق و اسرار جو مثنوی میں بیان ہوئے ہیں حدیقہ وغیرہ میں سرے سے ان کا پتہ ہی نہیں۔ جو خیالات دونوں میں مشترک ہیں انکی انکی بعینہ یہ مثال ہے جس طرح کسی شخص کو کسی چیز کا ایک دھندلا سا خیال آئے اور ایک شخص پر اسکی حقیقت کھل جائے۔ نمونے کے لئے چند مثالیں ہم درج کرتے ہیں۔ حدیقہ میں دل کی حقیقت اس طرح بیان کی ہے۔

تنوی اور حدیقہ کے بعض مشترک مضامین کا مقابلہ

مثال (۱) از درِ تن کہ صاحب کلہ است — تا درِ دل ہزار سالہ رہ است

از درِ جسم تا بہ کعبۂ دل — عاشقاں را ہزار ویک منزل

پر و بال خرد ز دل باشد — تنِ بے دل جوال گل باشد

باطنِ تو حقیقتِ دل تست — ہرچہ جز باطنِ تو باطل تست

اصل ہزل و مجاز دل نبود — دوزخ خشم و آز دل نبود

پارۂ گوشت۔ نام دل کردی — دل تحقیق را بجل کردی

دل۔ یکے منظریست ربّانی — حجرۂ دیو را چہ دل خوانی

نیست غبنی کہ یک رمہ جاہل — خوانده شکل صنوبری را دل

اینکہ دل نامہ کردۂ مجاز — رو بہ پیش سگان کوئے انداز

دل کہ با جاہ و مال دارد کار — آں سگے داں و آں دگر مردار

ان اشعار کا ماحصل یہ ہے کہ دل ایک جوہر نورانی ہے اور انسان در اصل اسی کا نام ہے یہ پارۂ گوشت جو صنوبری شکل کا ہے یہ اصل دل نہیں ہے۔

اسی مضموں کو مولانا اس طرح بیان کرتے ہیں۔

تو ہمی گوئی مرا دل نیز ہست — دل فراز عرش باشد نہ بپست

در گلِ تیرہ۔ یقین ہم آب ہست — لیک ازاں آب نیاید آب دست

زانکہ گر آب ست مغلوب گل ست | پس دل خود را مگو کایں ہم دل ست
سر کشیدی تو کہ من صاحب دلم | حاجت غیرے ندارم واصلم
آنچناں کہ آب در گل مدکشد | کہ منم آب و چرا جویم مدد
خود رواداری کہ ایں دل باشد ایں | کہ بود در عشق شیر وانگبین
لطف شیر وانگبیں عکس دل ست | ہر خوشی آں خوش از دل حاصل ست
پس بود دل جوہر و عالم عرض | سایۂ دل چوں بود دل را غرض
باغہا و سبزہا در عین جاں | بر بروں عکسش چو در آب رواں
آئینہ دل چوں شود صافی و پاک | نقشہا بینی بروں از آب و خاک
صورتی بے صورتی بیحد و عیب | ز آئینہ دل تافت موسیٰ از جیب
گرچہ آں صورت نگنجد در فلک | نہ بہ عرش و فرش و دریا و سمک
زانکہ محدود ست و معدود ست ایں | آئینہ دل خود نباشد ایں چنیں
روزن دل گر گشادست و صفا | مے رسد بے واسطہ نور خدا

مولانا اور حدیقہ کے بیان میں قدر مشترک یہ ہے کہ دل جب تک آلودہ ہوا و ہوس ہی دل نہیں لیکن مولانا نے اسکے ساتھ دقیق فلسفیانہ نکتے بیان کئے ہیں۔ فلاسفہ میں اختلاف ہی کہ رنج و مسرت۔ لذت۔ ناگواری۔ اشیاء سے خارجی کا خاصہ ہے۔ یا تخیل کا مثلاً اولاد کے وجود سے جو خوشی ہوتی ہے یہ خارجی اور مادی چیز کا اثر ہے۔ یا ہمارے تصور اور تخیل کا۔ فلاسفہ کا ایک گروہ قائل کہ لذت اور مسرت وغیرہ اعتباری چیزیں ہیں اور ہمارے تصور اور خیال کے تابع ہیں جانوروں کو اپنے بچوں سے (بڑے ہونے کے بعد) کوئی تعلق نہیں رہتا۔ نہ انکو بچوں کے دیکھنے سے کوئی مسرت حاصل ہوتی ہے بخلاف اسکے انسان کو اولاد کے وجود سے بے انتہا مسرت ہوتی ہی اسکا سبب یہی ہی کہ انسان کے دل میں اولاد کے فوائد کا جو تخیل ہے وہ جانوروں میں نہیں اس بناء پر اصل لذت اور مسرت خیال کے تابع ہے اسی طرح لہو لعب۔ رقص و سرود سے جو لطف حاصل

ہوتا ہے ہمارے خیال کا نتیجہ ہے اور یہی وجہ ہے کہ اسکے متعلق۔ انسانوں کے مختلف افراد میں اختلاف ہوتا ہے کیونکہ انکے تخیل اور تصور میں اختلاف ہے۔ اسی خیال کو مولانا نے ان شعار میں بیان کیا ہے۔

لطف شیر وانگبیں عکس دل ست — ہر خوشی آن خوش از دل حاصل ست

پس بود دل جوہر و عالم عرض — سایۂ دل چوں بود دل را غرض

مولانا نے اس نکتے کی طرف اشارہ کیا ہے کہ دل وہ چیز ہے جس کے تزکیے سے وہ ادراکات حاصل ہوتے ہیں جو حواس سے نہیں ہوتے۔

آئینہ دل چوں شود صافی و پاک — نقشہا بینی بروں از آب و خاک

مثال ۲۔ صوفیہ کی اصطلاح میں عارف کو نے (بانسری) سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس بنا پر حدیقہ میں حکیم سنائی نے نے کی اس طرح مدح سرائی کی ہے۔

نالۂ نے ز درد خالی نیست — شوق از روئے زرد خالی نیست

عاشقی خوش و مست و بس بے نوا — زخمہا خوردہ است

بے زباں گوش را خبر کردہ — بے بیاں ہوش را خبر کردہ

از دمش شعلہ ہاے خیزد — چہ عجب گر نے آتش انگیزد

اسی مضمون کو مولانا نے اس طرح ادا کیا ہے۔

بشنو از نے چوں حکایت میکند — وز جدائی ہا شکایت مے کند

کز نیستاں تا مرا ببریدہ اند — از نفیرم مرد و زن نالیدہ اند

سینہ خواہم شرحہ شرحہ از فراق — تا بگویم شرح درد اشتیاق

ہر کسے کو دور ماند از اصل خویش — باز جوید روزگار وصل خویش

من بہ ہر جمعیتے نالاں شدم — جفت خوش حالاں و بدحالاں شدم

ہر کسے از ظن خود شد یار من — وز درون من نجست اسرار من

سرِ من از نالۂ من دور نیست | لیک چشم و گوش را آن نور نیست
تن ز جان و جان ز تن مستور نیست | لیک کس را دید جان دستور نیست
دو دہاں داریم گویا ہمچو نے | یک دہاں پنہانست در لبہائے وے
یک دہاں نالاں شدہ سوئے شما | ہائے و ہوئے در فگندہ در سما
لیک داند ہر کہ او را منظر ست | کایں فغاں وایں سرِ ہم زاں سر ست

اسی طرح اور بہت سے مضامین - دونوں کتابوں میں مشترک ہیں - انکے موازنہ کرنے سے دونوں کا فرق صاف ظاہر ہو جاتا ہے -

ہم اوپر لکھ آئے ہیں کہ مولانا کا فن شاعری نہ تھا - اس بنا پر انکے کلام میں وہ روانی برجستگی نشست الفاظ حسن ترکیب نہیں پائی جاتی - جو اساتذۂ شعرا کا خاص انداز ہے اکثر جگہ غریب اور نامانوس الفاظ آ جاتے ہیں - فک اضافت جو مذہب شعر میں کم از کم گناہ صغیرہ ہے مولانا کے ہاں اس کثرت سے ہے کہ طبیعت کو وحشت ہوتی ہے - تعقید لفظی کی مثالیں بھی اکثر ملتی ہیں - تاہم سیکڑوں بلکہ ہزاروں شعر ایسے بھی انکے قلم سے ٹپک پڑے ہیں جنکی صفائی برجستگی اور دلاویزی کا جواب نہیں چند مثالیں ذیل میں درج ہیں -

شاد باش اے عشق خوش سودائے ما | اے طبیب جملہ علت ہائے ما
اے علاج نخوت و ناموس ما | اے تو افلاطون و جالینوس ما
عشق خواہد کیں سخن بیروں بود | آئینہ غماز نبود چوں بود
وحی آمد سوئے موسے از خدا | بندۂ ما را چرا کردی جدا
تو برائے وصل کردن آمدی | یا برائے فصل کردن آمدی
ہر کسے را سیرتے بنہادہ ایم | ہر کسے را اصطلاحے دادہ ایم
در حق او مدح و در حق تو ذم | در حق او شہد و در حق تو سم
ما بروں را ننگریم و قال را | ما دروں را بنگریم و حال را

موسیا آداب داناں دیگراند	سوختہ جان در داناں دیگراند
خون شہیداں رازاب اولی ترست	این گناہ از صد ثواب اولی ترست
ملتِ عشق از ہمہ دینہا جداست	عاشقاں را مذہب و ملت خداست
پائے استدلال خودچوبیں بود	پائے چوبیں سخت بے تمکیں بود
گربہ استدلال کار دیں بُدے	فخر رازی رازدار دین بُدے
آں خلیفہ گفت کاے لیلیٰ توئی	کز تو مجنوں شد پریشاں وغوی
از دگر خوباں تو افزوں نیستی	گفت خامش شو کہ مجنوں نیستی

اس مضمون کو شیخ سعدی نے گلستان میں نہایت خوبی سے ادا کیا تھا۔ چنانچہ یہ فقرہ ضرب الامثال میں داخل ہے "لیلے را بگوشۂ چشم مجنوں ایستے نگریست"، لیکن مولانا نے جس انداز سے اس مضمون کو ادا کیا ہے وہ فصاحت و بلاغت دونوں میں شیخ کے طرز ادا سے بڑھا ہوا ہے اول تو شیخ نے سوال کا مخاطب مجنوں کو قرار دیا ہے۔ بخلاف اسکے مولانا نے خود لیلیٰ کو مخاطب قرار دیا۔ اس سے ایک خاص لطافت پیدا ہوگئی جو ذوق سلیم پر مخفی نہیں۔ دوسرے جو مضمون شیخ نے ایک بڑے جملہ میں ادا کیا تھا۔ وہ صرف ان دو لفظوں سے ادا ہوا۔ مجنوں نیستی۔ باوجود اس اختصار کے بلاغت و جامعیت یہ دو لفظ شیخ کے جملے سے کہیں بڑھے ہوئے ہیں یہ ایک جملہ معترضہ درمیان میں آگیا تھا۔ اب پھر مولانا کے صاف اور برجستہ شعار کی طرف رجوع کرتے ہیں

گفت ما اوّل فرشتہ بودہ ایم	راہ طاعت را بجاں بیمودہ ایم
سالکان راہ را محرم بدیم	ساکنانِ عرش را ہمدم بدیم
پیشۂ اوّل کجا از دل رود	مہر اول کے ز دل زایل شود
در سفر گر روم بینی یا ختن	از دل تو کے رود حبِّ وطن
ما ہم از مستانِ ایں مے بودہ ایم	عاشقانِ در گہ وے بودہ ایم
نافِ ما بر مہر او ببریدہ اند	عشق او در جانِ ما کاریدہ اند

روز نیکو دیدہ ایم از روزگار	آب رحمت خوردہ ایم از جوئبار
اے بسا کز وے نوازش دیدہ ایم	در گلستانِ رضا گردیدہ ایم
گر عتابے کرد دریائے کرم	بستہ کے گردند درہائے کرم
اصل نقدش لطف و داد و بخشش ست	قہر بروے چوں غبارے وغش ست
فرقت از قہرش اگر آبستن ست	بہر قدر وصل او دانستن ست
میدہد جاں را فراتش گوشمال	تا بداند قدر ایام وصال
چند روزے گر ز پیشم راندہ است	چشم من بر روئے خوبش ماندہ است
کز چناں روے چنیں قہرے عجب	ہر کسے مشغول گشتہ در سبب

مثنوی کے مضامین و مطالب کے متعلق چند امور۔ اصول موضوعہ کے طور پر ذہن نشین رکھنا چاہیئے

۱۔ مولانا کے زمانے میں تمام اسلامی دنیا میں جو عقاید پھیلے ہوئے تھے۔ وہ اشاعرہ کے عقائد تھے۔ امام رازی نے اسی صدی میں انتقال کیا تھا۔ اُنھوں نے اشاعرہ کے عقائد کا صور اس بلند آہنگی سے پھونکا تھا کہ ابتک در و دیوار سے آواز بازگشت آرہی تھی۔ اس عالمگیر طوفان سے مولانا محفوظ نہیں رہ سکتے تھے۔ تاہم چونکہ طبیعت میں فطرتی استقامت تھی اس لغزش گاہ میں بھی انکا قدم اکثر پھسلنے نہیں پاتا۔ اکثر وہ اشاعرہ کے اصول پر عقائد کی بنیاد رکھتے ہیں۔ لیکن جب اُنکی تشریح کرتے ہیں تو اوپر کے چھلکے اُترتے جاتے ہیں اور اخیر میں مغز سخن رہ جاتا ہے۔

۲۔ مثنوی میں نہایت کثرت سے وہ روایتیں اور حکایتیں مذکور ہیں جو اگرچہ فی الواقع غلط ہیں لیکن اُس زمانے سے آجتک مسلمانوں کا بڑا حصہ اُن کو مانتا آتا ہے مولانا ان روایتوں سے بڑے بڑے نتیجے نکالتے ہیں یہانتک کہ اگر اُنکو الگ کر دیا جائے تو مثنوی کی عمارت بے ستون رہ جاتی ہے۔ اس سے بظاہر یہ قیاس ہوتا ہے کہ مولانا بھی ان دور از کار روایتوں کو صحیح سمجھتے تھے لیکن متعدد جگہ مولانا نے تصریح کی ہے کہ ان حکایتوں اور روایتوں کو وہ محض مثالاً ذکر کرتے ہیں جس طرح نحو کی کتابوں میں فاعل و مفعول کے بجائے زید و عمرو کا نام لیا جاتا ہے۔

ایک موقع پر مثنوی میں یہ روایت مذکور ہے کہ حضرت یحییٰ کی ماں جب حاملہ ہوئیں تو حضرت مریم اُنکے پاس تشریف رکھتی تھیں۔ اس روایت پر خود مولانا کے زمانے میں لوگوں نے اعتراض کیا چنانچہ مولانا اعتراض کو ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں۔

ابلہا گویند ایں افسانہ را | خط بکش زیرا دروغ ست وخطا
زانکہ مریم وقت وضع حمل خویش | بود از بیگانہ دور وہم زخویش
مادر یحییٰ کجا دیدش کہ تا | گوید اورا ایں سخن در ماجرا

پھر یہ تاویل کر کے کہ اہل دل کو دور و نزدیک یکساں ہے۔ اسلئے حضرت مریم نے یحییٰ کی ماں کو کوسوں کے فاصلے سے دیکھا ہوگا۔ لکھتے ہیں۔

ورنہ دیدش نز بروں و نز دروں | از حکایت گیر معنے اے زبوں
نے چناں افسانہ ہا بشنیدہٗ | ہمچو شین بر نقش آں چسپیدہٗ
اے برادر قصہ چوں پیمانہ ایست | معنی اندروے بسان دانہ ایست
گفت نحوی زید عمراً قد ضرب | گفت چونش کرد بے جرمی ادب
عمر را جرمش چہ بد کاں زید خام | بیگناہ اورا بزد ہمچو غلام
گفت ایں پیمانہ معنی بود | گندمش بستاں کہ پیمانہ ست رد
عمر و زید از بہر اعراب ست ساز | گر دروغست آں تو با اعراب ساز

اشعار کا مطلب یہ ہے کہ کسی نحوی نے "ضرب زید" عمراً۔ مثال میں استعمال کیا جس کے معنی یہ ہیں کہ زید نے عمر کو مارا۔ اس پر کسی نے اعتراض کیا کہ زید نے گناہ کیا کیا تھا۔ نحوی نے کہا اس سے کسی واقعہ کا اظہار مقصود نہیں بلکہ عمرو زید سے اعراب کا ظاہر کرنا مقصود ہے غرض یہ کہ اسی طرح ان روایات اور حکایات سے اصل واقعہ مقصود نہیں بلکہ نتائج سے غرض ہے واقعہ صحیح ہو یا غلط۔

۳۔ ایک بڑا ضروری نکتہ یہ ہے کہ فلسفہ خواہ اخلاقی ہو۔ خواہ الٰہیات۔ خواہ حقائق کائنات

کا ادراک محسوس اور بدیہی چیز نہیں۔ ممالک مغرب میں آجکل جو فلسفے کی مختلف شاخیں موجود ہیں۔ گو نہایت قریب الفہم اور واقع فی النفس ہیں لیکن قطعی اور یقینی نہیں انکی صحت اور واقعیت کی دلیل صرف یہی ہے کہ اُسکے مسائل دل میں اُتر جاتے ہیں۔ لیکن اگر کوئی انکار پر آمادہ ہو تو دلائل قطعیہ سے اُنکو ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ فلسفہ جدید کا ایک بڑا مسئلہ ارتقا کا مسئلہ ہے جو ڈارون کی ایجاد ہے یعنی یہ کہ اصل میں صرف چند چیزیں تھیں۔ آب و ہوا اور دیگر اسباب طبعی کی وجہ سے انہی کے سیکڑوں انواع اور اقسام بنتے گئے۔ یہانتک کہ جانور ترقی کرتے کرتے آدمی بن گیا یہ مسئلہ آجکل قریباً تمام حکما میں مسلم الثبوت ہے۔ لیکن اسکے ثبوت کے جس قدر دلائل ہیں سب کا حاصل صرف اس قدر ہے کہ کائنات کا اس طریقے کے موافق پیدا ہونا بظاہر زیادہ قرین قیاس ہی ورنہ اگر احتمال کو دخل دیا جائے تو نہایت آسانی سے کہا جاسکتا ہے کہ جس طرح ممکن ہی کہ اشیاء میں ترقی ہوتے ہوتے مختلف نوعیں پیدا ہوتی جاتی ہیں اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ تمام انواع اور اقسام ابتداً قدرت نے پیدا کئے ہوں۔ مولانا روم جو دلائل پیش کرتے ہیں وہ بھی اسی قسم کے ہوتے ہیں۔ یعنی مسئلہ مبحوث فیہ کی صحت اور واقعیت کا دل میں اذعان یا ظن غالب ہو جاتا ہے اور مسائل فلسفیہ کی واقعیت کی یہی اخیر سرحد ہی۔ اشاعرہ اور مولانا کے طرز استدلال میں یہ فرق ہے کہ اشاعرہ جس چیز کو ثابت کرتے ہیں اُسکو بزور منوانا چاہتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ اگر یہ نہوگا تو یہ لازم آیگا اور یہ لازم آیگا اور یہ لازم آیگا تو محال لازم آیگا۔ مخاطب اِن فرضی خیالات کے دام میں گرفتار ہو جانے کے ڈر سے بعض اوقات مسئلہ کو مان لیتا ہے۔ لیکن جب دلکو ٹٹولتا ہی تو اسمیں یقین باطن کی کوئی کیفیت نہیں پاتا۔ بخلاف اسکے مولانا۔ محالات اور ممتنعات کا ڈراوا نہیں کھاتے بلکہ مسئلہ مبحوث فیہ میں جو استبعاد ہوتا ہے اسکو مختلف تمثیلات اور تشبیہات سے دور کرتے ہیں اور ایسے بہت قرائن پیش کرتے ہیں جن سے خیال پیدا ہوتا ہے کہ اس واقعہ کا یوں ہونا زیادہ قرین عقل ہے۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ مولانا زیادہ تر قیاس شمولی سے جو منطق میں بہت مستعمل ہے۔ استدلال نہیں کرتے۔ اِن کا استدلال عموماً قیاس تمثیلی کی صورت میں ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ مثنوی میں

نہایت کثرت سے تمثیل اور تشبیہ سے کام لیا گیا ہے۔ مثلاً ان کو یہ ثابت کرنا ہے کہ وارفتگان محبت آداب شرع کے پابند نہیں ہوتے۔ اس پر وہ قیاس شمولی سے استدلال نہیں کرتے بلکہ تمثیل کے ذریعہ سے ذریعہ سے اس طرح سمجھاتے ہیں۔

خوں شہیداں را ز آب اولیٰ ترست   ایں گناہ از صد ثواب اولیٰ ترست

در میانِ کعبہ رسم قبلہ نیست   چہ غم ار غواص را پاچیلہ نیست

ان اشعار کا حاصل یہ ہے کہ خون نجس چیز ہے۔ لیکن شہیدوں کا خون نجس نہیں خیال کیا جاتا اور اسی وجہ سے اُنکو غسل نہیں دیا جاتا۔ اسی طرح قبلہ کی پابندی کعبے میں جاکر اُٹھ جاتی ہے غوّاص جب دریا میں گھستا ہے تو اُسکو جوتے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اسی طرح وارفتگان محبت جب مقام محویت اور قرب میں پہنچ جاتے ہیں تو اُنپر ظاہری آداب کی پابندی ضروری نہیں ہتی اس سرسری باتوں کے بیان کرنے کے بعد اب ہم مثنوی کے خصوصیات کسی قدر تفصیل کیساتھ لکھتے ہیں سب سے بڑی خصوصیت جو مثنوی میں ہے وہ اس کا طرز استدلال اور طریقہ افہام ہے استدلال کے تین طریقے ہیں۔ قیاس۔ استقرا۔ تمثیل۔ چونکہ ارسطو نے ان تینوں میں قیاس کو ترجیح دی تھی اسلئے اُسکی تقلید سے حکماء اسلام میں بھی اسی طریقے کو زیادہ ترواج ہوا۔ علامہ ابن تیمیہ نے الرد علی المنطق میں ثابت کیا ہے کہ قیاس شمولی کو قیاس تمثیلی پر کوئی ترجیح نہیں۔ بلکہ بعض وجود سے تمثیلی کو ترجیح ہے۔ ہم اس موقع پر یہ بحث چھیڑنی نہیں چاہتے۔ بلکہ صرف یہ بتانا چاہتے ہیں کہ مولانا روم نے زیادہ تر اسی قیاس تمثیلی سے کام لیا ہے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ عام طبائع کے افہام وتفہیم کا آسان اور اقرب الی الفہم یہی طریقہ ہے۔ استدلال تمثیلی کے لئے تخیل کی بڑی ضرورت ہے جو شاعری کی سب سے ضروری ترشرط ہے۔ اس بنا پر مثنوی لیکئے یہی طریقہ زیادہ مناسب تھا۔ مولانا کی شاعری کو جس بنا پر شاعری کہا جاتا ہے۔ وہ یہی قوت تخیل ہے تصوف اور سلوک کے مسائل اور مسلمات۔ عام ادراک بشری سے خارج ہیں اس لئے جو شخص خود اس عالم میں نہ آئے وہ ان باتوں پر یقین نہیں کرسکتا۔ الٰہیات کے اکثر مسائل بھی عام

لوگوں کے فہم سے برتر ہیں۔ اس لئے ان مسائل کے سمجھانے کا سب سے بہتر طریقہ یہی ہی کہ انکو مثالوں اور تشبیہوں کے ذریعہ سے سمجھایا جائے۔ ایک اور نکتہ قابل لحاظ یہ ہے کہ الہیات کے مسائل میں اکثر متکلمین۔ امکان کے ثابت کرنے سے کام لیتے ہیں۔ لیکن امکان کو ایسے دلائل سے ثابت کرتے ہیں جو دل میں جانشین نہیں ہوتے۔ بلکہ اُنسے صرف طباعی اور زورآوری کا ثبوت ملتا ہے۔ حالانکہ امکان کے ثابت کرنیکا عمدہ طریقہ یہ ہی کہ مثالوں کے ذریعے سے ثابت کیا جائے۔ اسی بناپر مولانا نے اس طریقہٗ استدلال کو اختیار کیا۔ وہ ان دقیق مسائل کو ایسی نادر اور قریب الفہم تمثیلوں سے سمجھاتے ہیں جن سے بقدر امکان اُنکی حقیقت سمجھ میں آجاتی ہے یا کم ازکم اُنکے امکان کا یقین ہو جاتا ہے۔ مثلاً یہ مسئلہ کہ خدا کا تعلق عالم سے اور روح کا تعلق جسم سے اس طرح ہے کہ اسکو متصل کہہ سکتے ہیں نہ منفصل۔ نہ قریب نہ بعید۔ نہ داخل نہ خارج ایک ایسا مسئلہ ہے جو بظاہر سمجھ میں نہیں آسکتا۔ مولانا اسکو اسطرح تمثیل کے ذریعہ سے سمجھاتے ہیں

قرب بیچوں است عقلت را بہ تو	آں تعلق ہست بیچوں اے عمو
اتصالے بے تکیف بے قیاس	ہست رب الناس را باجان ناس
زانکہ فصل و وصل نبود در رواں	غیر فصل و وصل نندلشید گماں
نیست آں جنبش کہ در اصبع تراست	پیش اصبع یا پسش یا چپ و راست
از چہ رو مے آید اندر اصبعت	کاصبعت بے او نہ داند منفعت
نور چشم و مردمک در دیدہ ہست	از چہ رہ آید؟ بغیر از شش جہت
ایں تعلق را خرد چون پے برد	بستہٗ فصل ست و وصل ست ایں خرد
تاب نور چشم باپیہ است جُفت	نور دل در قطرہٗ خونی نہفت
شادی اندر گردہ و غم در جگر	عقل چوں شمعے درونِ مغز سر
رایحہ در انف و منطق در لساں	لہو در نفس و شجاعت در جناں

حاصل یہ کہ آنکھ میں قوت باصرہ۔ ناک میں شامہ۔ زبان میں گویائی۔ دل میں شجاعت

یہ تمام چیزیں اسی قسم کا تعلق رکھتی ہیں جسکو نہ متصل کہہ سکتے ہیں۔ نہ منفصل نہ قریب نہ بعید اسی طرح روح کا تعلق جسم سے اور خدا کا تعلق مخلوقات سے ہے یا مثلاً یہ مسئلہ کہ مقام فنا میں انسان صفات الٰہی کا مظہر بن جاتا ہے اور اس عالم میں اُسکا انا الحق کہنا جائز ہے اس طرح ثابت کیا ہے۔

رنگ آہن محو رنگ آتش ست ۔ ز آتشے مے لافد و آہن وش ست

چوں بہ سرخی گشت ہمچو زرکاں ۔ پس انا النار ست لافش بیگماں

شد ز رنگ و طبع آتش محتشم ۔ گوید او من آتشم من آتشم

آتشم من گر ترا شک ست وظن ۔ آزموں کن دست را بر من بزن

یا مثلاً اس امر کو کہ عالم استغراق میں تکلیفات شرعیہ کی پابندی باقی نہیں رہتی اسطرح ذہن نشین کیا ہے

موسیا! آداب داناں دیگراند ۔ سوختہ جاں در داناں دیگراند

خوں شہیداں را ز آب اولیٰ ترست ۔ این گناہ از صد ثواب اولیٰ ترست

در میان کعبہ رسم قبلہ نیست ۔ چہ غم از غواص را پاچیلہ نیست

عاشقاں را ہر زماں سوزید نیست ۔ بر دہ ویران خراج و عشر نیست

یا مثلاً یہ مسئلہ کہ اعراض اور غیر مادی چیزیں مادی چیزوں کی علت ہو سکتی ہیں اسکو اسطرح ثابت کیا ہے

بنگر اندر خانہ و کاشانہا ۔ در مہندس چوں بود افسانہا

از مہندس آں عرض و اندیشہ ہا ۔ آلت آورد و درخت از بیشہ ہا

چیست اصل و مایۂ ہر پیشۂ ۔ جز خیال و جز عرض و اندیشۂ

جملہ اجزائے جہاں را بے غرض ۔ در نگر حاصل نشد جز از عرض

اوّلِ فکر آخر آمد در عمل ۔ بنیت عالم چناں واں در ازل

آں نکاح زن عرض بد شد فنا ۔ جوہر فرزند حاصل شد زما

جملہ عالم خود عرض بودند تا ۔ اندریں معنی بیامد ہل اتےٰ

ایں عرضہا از چہ زاید از صور ۔ ویں صورہا از چہ زاید؟ از فکر

یا مثلاً یہ امر کہ بعض دعوے عین دلیل ہوتے ہیں اسکی یہ مثال دی ہے کہ اگر کوئی شخص یہ دعوے ایک پرچے پر لکھکر پیش کرے کہ میں لکھنا جانتا ہوں تو یہ دعوے بھی ہے اور دلیل بھی ہے۔ یا مثلاً کوئی شخص اگر عربی زبان میں کہے کہ میں عربی زبان جانتا ہوں تو خود یہ دعوے دلیل ہوگا۔

یا بہ تازی گفت یک تازی زباں | کہ ہمید انم زبان تازیاں
عین تازی گفتنش معنے بود | گرچہ تازی گفتن اش دعوے بود

یا مثلاً یہ مسئلہ کہ عارف کامل کو باقی اور فانی دونوں کہہ سکتے ہیں لیکن مختلف اعتبار سے اسکو اسطرح سمجھایا ہے

چوں زبانہ شمع پیش آفتاب | نیست باشد ہست باشد در حساب
ہست باشد ذات او تا تو اگر | بر نہی پنبہ بسوزد۔ آں شرر
نیست باشد روشنی ندہد ترا | کردہ باشد آفتاب اورا فنا
در دو صد من شہد ایک اوقیہ خل | چوں درافگندی و دروے گشت حل
نیست باشد طعم خل چوں می چشی | ہست آں اوقیہ فزوں چوں میکشی

یعنے شمع کی لو آفتاب کے آگے ہست بھی ہے اور نیست بھی ہست اس لحاظ سے کہ اگر اس پر روئی رکھ دو تو جل جاویگی۔ اور نیست اس لئے کہ اسکی روشنی نظر نہیں آسکتی۔ اسی طرح من بھر شہد میں اگر تولہ بھر سرکہ ڈال دو۔ تو سرکہ کا مزہ بالکل نہیں معلوم ہوگا۔ لیکن شہد کا وزن بڑھ جائے گا اس لحاظ سے سرکہ ہے بھی۔ اور نہیں بھی ہے۔ اسی طرح عارف کامل جب فنا فی اللہ کے مرتبہ میں ہوتا ہے تو ہست بھی ہوتا ہے اور نیست بھی۔

دوسری بڑی خصوصیت یہ ہے کہ فرضی حکایتوں کے ضمن میں اخلاقی مسائل کی تعلیم کا جو طریقہ مدت سے چلا آتا تھا مولانا نے اسکو کمال کے مرتبے تک پہونچا دیا۔ اس طریقہ تعلیم کا کمال امور ذیل پر موقوف ہے (۱) نتیجہ فی نفسہ اچھوتا اور نادر اور اہم ہو (۲) نتیجہ حکایت سے نہایت مطابقت رکھتا ہو گویا حکایت اسکی تصویر ہے (۳) حکایت کے اثنا میں نتیجے کی طرف ذہن منتقل نہو سکے بلکہ خاتمے پر بھی جب تک خود مصنف اشارہ یا تصریح نہ کرے۔ نتیجے کی طرف خیال منتقل نہ ہونے پائے اس سے طبیعت

پر ایک ستعجاب کا اثر پڑتا ہے۔ اور مصنف کی قوت تخیل کی قوت ثابت ہوتی ہی یہ تمام باتیں جس قدر
مثنوی کی حکایتوں میں پائی جاتی ہیں اس قسم کی اور کتابوں میں بہت کم پائی جاتی ہیں۔ مولانا نے
ان حکایتوں کے ضمن میں نفس انسانی کے جن پوشیدہ اور دور از نظر عیوب کو ظاہر کیا ہی عام لوگوں
کی نگاہیں وہاں تک نہیں پہنچ سکتی تھیں پھر اُنکو ادا اس طرح کیا ہے کہ ہر شخص حکایت کو پڑھکر بے اختیار
کہہ اُٹھتا ہے کہ یہ تو خاص ہمارا ہی ذکر ہے۔ چنانچہ چند مثالیں ہم ذیل میں درج کرتے ہیں۔

۱۔ ایک حکایت ہی کہ ایک شیر اور صحرائی جانوروں میں معاہدہ ٹھیرا کہ وہ ہر روز شیر کو گھر بیٹھے اُسکی
خوراک پہنچا آیا کریں گے۔ پہلے ہی دن جو خرگوش شیر کی خوراک کے لئے متعین کیا گیا وہ دو ایک دن
کی دیر کر کے گیا۔ شیر غصے میں بھرا ہوا بیٹھا تھا خرگوش گیا تو اُس نے دیر کی وجہ پوچھی۔ خرگوش نے کہا
میں تو اُسی دن چلا تھا۔ لیکن راہ میں ایک دوسرے شیر نے روک لیا۔ میں نے اُس سے بہتیرا کہا کہ
میں حضور کی خدمت میں جاتا ہوں لیکن اُس نے ایک نہ سُنی بڑی مشکل سے ضمانت لیکر مجکو چھوڑا
شیر نے بپھر کر کہا کہ وہ شیر کہاں ہے۔ میں اسکو ابھی چلکر سزا دیتا ہوں۔ خرگوش آگے آگے ہو لیا اور
شیر کو ایک کنوئیں کے پاس لیجا کر کھڑا کر دیا کہ حریف اس میں ہے۔ شیر نے کنوئیں میں جھانکا۔ اور
اپنے ہی عکس کو اپنا حریف سمجھا بڑے غصے سے حملہ آور ہو کر کنوئیں میں کود پڑا مولانا یہ حکایت لکھکر فرماتے ہیں

عکس خود را او عدوے خویش دید	لاجرم بر خویش شمشیرے کشد
اے بسا عیبے کہ بینی در کساں	خوے تو باشد در ایشاں ای فلاں
اندر ایشاں تافتہ ہستی تو	از نفاق و ظلم و بد مستئ تو
آن توئی واں زخم بر خود مے زنی	بر خود آں دم تار لعنت مے تنی
در خود ایں بد را نے بینی عیاں	ورنہ دشمن بودہ خود را بہ جاں
حملہ بر خود مے کنی اے سادہ مرد	ہمچو آں شیرے کہ بر خود حملہ کرد
چوں بہ قعر خوے خود اندر رسی	پس بدانی کز تو بود آں ناکسی
شیر را در قعر پیدا شد کہ بود	نقش او آں کش دگر کس مے نمود

اے بدیدہ خال بد بر روے عم | عکس خال تست آں از روے مرم

یہ مضمون کہ انسان کو اپنے عیب نظر نہیں آتے۔ اور دوسروں کے عیب اچھی طرح نظر آتے ہیں اخلاق کا متداول مسئلہ ہی اور اُسکو مختلف طریقوں سے ادا کیا گیا ہے انجیل میں اس کو یوں بیان کیا ہے کہ اے بنی آدم تو اوروں کی آنکھ کی پھٹکی دیکھتا ہے۔ لیکن اپنی آنکھوں کا شہتیر نہیں دیکھتا لیکن مولانا نے اسکو جس پیرائے میں ادا کیا ہے سب سے بڑھکر موثر طریقہ ہے۔ شیر نے جب اپنا عکس کنوئیں میں دیکھا تو بڑے غصے سے اسپر حملہ کیا۔ لیکن اسکو یہ خیال نہ آیا کہ میں خود اپنے آپ پر حملہ کر رہا ہوں۔ ہماری بھی یہی حالت ہی ہم دوسروں میں جو عیوب دیکھتے ہیں۔ ہم کو نہایت بدنما معلوم ہوتے ہیں ہمکو اُن سے سخت نفرت ہوتی ہے ہم نہایت سختی سے اُسکی بُرائی بیان کرتے ہیں لیکن ہم یہ نہیں خیال کرتے کہ یہی عیب خود ہم میں بھی موجود ہی اور اس بنا پر ہم خود اپنی آپکو بُرا کہہ رہے ہیں

حملہ برخود مے کنی اے سادہ مرد | ہمچو آں شیرے کہ برخود حملہ کرد

مثال ؁ آں یکے از خشم مادر را بہ کشت | ہم بہ زخم خنجر و ہم زخم مشت

آں یکے گفتش کہ از بد گوہری | یاد ناوردی تو حق مادری

گفت کارے کرد کاں عار وے است | کشتمش کاں خاک ستار وے است

متہم شد ما یکے زاں کشتمش | غرق خوں در خاک گور آغشتمش

گفت آنکس را بکش اے محتشم | گفت پس ہر روز مردے را کشم

کشتم او را رستم از خونہای خلق | نائے او برم بہ است از نائے خلق

نفس تست آں مادر بد خاصیت | کہ فساد اوست در ہر ناحیت

پس بکش او را کہ بہر آں دنی | ہر دمے قصد عزیزی میکنی

از وے ایں دنیائے خوش بر تست جنگ | از پئے او باحق و با خلق جنگ

مثال ؁ یہ مسئلہ کہ فرق مختلفہ میں جو اختلاف ہے درحقیقت لفظی اختلاف ہے۔ ورنہ سب کا مقصود اصلی ایک ہی ہے۔ اسلئے باہم نزاع و مخاصمت۔ اور کشت و خون صرف غلط فہمی کا

نتیجہ ہے۔ اسکو اس حکایت کے پیرائے میں ادا کیا ہے۔

چار کس را داد مردے یک درم — ہر یکے از شہرے افتادہ بہم

فارسی و ترک و رومی و عرب — جملہ با ہم در نزاع و در غضب

فارسی گفتا ازیں چوں وار ہیم — ہم بیا کایں را بہ انگورے وہیم

آں عرب گفتا معاذ اللہ لا — من عنب خواہم نہ انگور اے دغا

آں یکے کز ترک بد گفت اے گزم — من نمی خواہم عنب خواہم اُزم (انگور)

آں کہ رومی بود گفت ایں قیل را (گفتگو) — ترک کن خواہم من استافیل را (انگور)

در تنازع مشت بر ہم مے زدند — کہ ز سِر نامہا غافل بُدند

صاحب سرے عزیز صد زباں — گر بُدے آنجا بدادے صلح شاں

پس بگفتے او کہ من زیں یک درم — آرزوئے جملہ تاں را مے خرم

یک درم تاں مے شود چار المراد — چار دشمن مے شود یک ز اتحاد

قصہ یہ ہے کہ ایک شخص نے چار آدمیوں کو جو مختلف قوم کے تھے ایک درہم دیا۔ ان میں اس بات پر اختلاف ہوا کہ یہ کس میں صرف کیا جائے۔ ایرانی نے کہا انگور منگوائے جائیں عرب نے کہا ہرگز نہیں۔ بلکہ عنب۔ رومی نے کہا نہیں۔ بلکہ استافیل۔ ترک نے کہا نہیں بلکہ اُزم حالانکہ چاروں اپنی زبان میں انگور ہی کا نام لے رہے تھے۔ اس موقع پر اگر کوئی شخص چاروں زبانوں سے واقف ہوتا تو انگور لا کر سامنے رکھ دیتا اور سب اختلاف جاتا رہتا۔

ایں حکایت یاد گیر اے تیز ہوش — صورتش بگذار معنی را نیوش

یک مؤذن داشت بس آواز بد — شب ہمہ شب مے دریدے خلق خود

خواب خوش بر مرد ماں کردہ حرام — در صداع افتادہ از وے خاص و عام

کودکاں ترساں از و در جامہ خواب — مرد و زن ز آواز او اندر عذاب

پس طلب کردند اورا ور زماں — اقچہا دادند و گفتند اے فلاں

بہر آسائش زباں کوتاہ کن
در عوض با ہمتے ہمراہ کن

قافلہ مے شد بہ کعبہ انزولہ [شوقی ۱۲]
آقچہ لبتہ شد رواں با قافلہ

شبگہے کردند اہل کارواں
منزل اندر موضع کافرستاں

واں مؤذّن عاشق آواز خود
درمیان کافرستاں بانگ زد

جملہ گاں خائف رفتہ عامہ
خود بیامد کافرے با جامہ

شمع و حلوا و یکے جامہ لطیف
ہدیہ آورد و بیامد شد الیف [رفیق ۱۲]

پرس پرساں کیں مؤذّن کو کجاست
کہ صدائے بانگ او راحت فزاست

دخترے دارم لطیف و بس سنے
آرزو مے بود او را مومنے

ہیچ ایں سودا نمیرفت از سرش
پندہا مے داد چندیں کافرش

در دلِ او مہر ایماں رستہ بود
ہمچو مجمر بود ایں غم من چو عود

ہیچ چارہ مے ندانستم در آں
تا فرو خواند ایں مؤذّن ایں اذاں

گفت دختر چیست ایں مکروہ بانگ
کہ بگوشم آید ایں از چار دانگ

من ہمہ عمر ایں چنیں آواز زشت
ہیچ نشنیدم دریں دیر و کنشت

خواہرش گفتا کہ ایں بانگ اذان
ہست اعلام و شعار مومناں

باورش نامد بپرسید از دگر
آں دگر ہم گفت آرے اے قمر

چوں یقین گشتش رخِ او زرد شد
وز مسلمانی دل او سرد شد

باز رستم من ز تشویش و عذاب
دوش خوش خفتم دریں بیخوف و خواب

راحتم ایں بود از آواز او
ہدیہ آوردم بشکر آں مرد کو

چوں بدیدش گفت ایں ہدیہ بگیر
چوں مرا گشتی مجیر و دستگیر

آنچہ با من کردی از احسان و بر
بندۂ تو گشتہ ام من مستمر

ہست ایمان شما زرق و مجاز
راہزن کہ ہمچو آں بانگِ نماز

قصہ کا حاصل یہ ہے کہ کسی گاؤں میں ایک نہایت بد آواز مؤذن رہتا تھا لوگوں نے اُسکو کچھ روپے دیکر حج کرآئے و حج کے لئے روانہ ہوا۔ راہ میں ایک گاؤں آیا۔ وہاں ایک مسجد تھی مؤذن نے اس میں جاکر اذان دی۔ تھوڑی دیر کے بعد ایک مجوسی کچھ شیرینی اور کپڑے لئے ہوئے آیا کہ مؤذن صاحب کہاں ہیں میں یہ اُنکو نذر دینے لایا ہوں۔ اُنھوں نے مجھپر بڑا احسان کیا ہو۔ میری ایک لڑکی نہایت عاقلہ اور نیک طبع ہی۔ اسکو معلوم نہیں کیونکر مذہب اسلام کی طرف میلان ہوگیا تھا۔ ہر چند مینے سمجھایا مگر وہ باز نہیں آتی تھی۔ آج جو اس مؤذن نے اذان کہی تو لڑکی نے گھبراکر پوچھا کہ یہ کیسی مکروہ آواز ہی؟ لوگوں نے کہا کہ یہ مسلمانوں کا شعار اور اُنکی ادائے عبادت کا طریقہ ہے پہلے تو اُسکو یقین نہ آیا لیکن جب تصدیق ہوئی تو اُسکو اسلام سے نفرت ہوگئی۔ اس صلے میں مؤذن کے پاس یہ تحفہ لایا ہوں کہ جو کام مجھ سے کسی طرح انجام نہ پاسکا انکی بدولت پورا ہوگیا۔ اور اب لڑکی کی طرف سے اطمینان ہوگیا کہ وہ کبھی اسلام نہیں لانے کی۔

اس حکایت سے نتیجہ یہ نکالا ہے کہ آجکل مسلمان اپنا جو نمونہ دکھا رہے ہیں اُس سے دوسری قوموں کو اسلام سے بجائے محبت کے نفرت پیدا ہوتی ہے۔

مثال ۵۔

میل مجنوں پیش آں لیلی رواں	میل ناقہ از پس کرہ اش دواں
یک دم از مجنوں زخود غافل بدے	ناقہ گردیدے و واپس آمدے
عشق و سودا چونکہ پر بودش بدن	مے نبودش چارہ از بیخود بدن
لیک ناقہ بس مراقب بود و چست	چوں بدیدے او مہار خویش سست
فہم کردے زدکہ غافل گشت و دنگ	رو بہ پس کردے بہ کرہ بیدرنگ
چوں بہ خود باز آمدے دیدے زجا	کو سپس رفتہ است بس فرسنگہا
در سہ روزہ رہ بدیں احوالہا	ماند مجنوں در تردد سالہا
گفت اے ناقہ چو ہر دو عاشقیم	ما دو ضد پس ہمرہ نالائقیم
نیست بر وفق منت مہر و مہار	کرد باید از دو دوری اختیار

تا تو باشی با من اے مردہ وطن	پس ز لیلیٰ دور ماند جان من
راہ نزدیک و بماندم سخت دیر	سیر گشتم زیں سواری سیر سیر
سرنگوں خود را ز اشتر در فگند	گفت سوزیدم ز غم تا چند چند

قصہ یہ ہے کہ ایک دفعہ مجنوں۔ لیلیٰ سے ملنے کے لئے چلا۔ سواری میں اونٹنی تھی جس نے حال ہی میں بچہ دیا تھا۔ لیکن بچہ ساتھ نہیں آیا تھا۔ مجنوں جب لیلیٰ کے خیال میں محو ہوتا تھا تو اونٹنی کی مہار ہاتھ سے چھوٹ جاتی تھی۔ اونٹنی یہ دیکھکر کہ مجنوں غافل ہے بچے کی کشش سے گھر کا رخ کرتی تھی گھڑیوں کے بعد مجنوں کو ہوش آتا تھا تو اس کا رخ پھیرتا اور لیلےٰ کے گھر کی طرف لیچلتا۔ لیکن دو چار کوس کے بعد پھر محویت طاری ہوتی اور اونٹنی پھر گھر کا رخ کرتی۔ اسی کشمکش اور تنازع میں مہینوں گذر گئے۔ اور ایک منزل بھی طے نہ ہوئی۔ یہ حکایت الکھکر مولانا فرماتے ہیں کہ انسان کی بھی بعینہٖ یہی حالت ہے وہ روح اور نفس کی کشمکش میں ہے۔

جاں کشاید سوئے بالا بالہا	در زدہ تن در زمیں چنگالہا
ایں دو ہمرہ یک دگر را راہ زن	گمرہ آں جاں کو فرو ناید ز تن
میل جان در حکمت ست و در علوم	میل تن در باغ و راغ ست و کروم
میل جان اندر ترقی و شرف	میل تن در کسب اسباب و علف

مناظرات

اخلاق و سلوک کے بعض مسائل ایسے ہیں جن میں اہل نظر مختلف الرائے ہیں۔ ان مسائل کو مولانا نے فرضی مناظروں کے ذیل میں ادا کیا ہے چونکہ اس قسم کے مسائل میں غلط پہلو کی طرف بھی دلائل موجود ہیں جنکی وجہ سے لوگوں کو غلطی ہوتی ہے اسلئے مناظرے کے ذیل میں جانب مقابل کے تمام استدلالات ذکر کئے ہیں اور پھر محققانہ فیصلہ کیا ہے جس سے تمام غلط فہمیاں دور ہو جاتی ہیں مثلاً اکثر صوفیہ توکل کو سلوک کا ایک بڑا پایہ سمجھتے ہیں اور یہ خیال رفتہ رفتہ مختلف صورتوں میں قوم کے اکثر افراد میں سرایت کر گیا ہے۔ مولانا نے اس مسئلہ کو ایک فرضی مناظرے کے ذیل میں طے کیا ہے یہ مناظرہ جنگل کے جانوروں اور شیر میں واقع ہوا ہے جانوروں نے توکل اور شیر نے جہد اور کوشش کا پہلو اختیار کیا ہے

جملہ گفتند اے حکیم باخبر | الحذر دع لیس یغنی عن قدر
در حذر شوریدن و شور و شر است | رو توکل کن توکل بہتر است
با قضا پنجہ مکن اے تند و تیز | تا نگیرد ہم قضا با تو ستیز
مردہ باید بود پیش حکم حق | تا نیاید زحمت از رب الفلق

جواب شیر

گفت آرے گر توکل رہبر ست | ایں سبب ہم سنت پیغمبر ست
گفت پیغمبر بہ آواز بلند | بر توکل زانوئے اشتر بہ بند
رمز الکاسب حبیب اللہ شنو | از توکل در سبب غافل مشو
رو توکل کن تو با کسب اے عمو | جہد مے کن کسب مے کن اے عمو

جواب نخچیراں

قوم گفتندش کہ کسب از ضعف خلق | لقمۂ تزویر داں بر حلق خلق
پس از انکہ کسبہا از ضعف خاست | در توکل تکیہ بر غیرے خطاست
نیست کسبے از توکل خوب تر | چیست از تسلیم خود محبوب تر
پس گریزند از بلا سوئے بلا | پس جہند از ناز سوئے اژدہا
حیلہ کرد انسان و حیلہ اش دام بود | آنکہ جاں پنداشت خوں آشام بود
ما عیال حضرتیم و شیر خواہ | گفت الخلق عیال للالہ
آنکہ او از آسماں باراں دہد | ہم تواند کو بہ رحمت ناں دہد

جواب شیر

گفت شیر آرے ولی رب العباد | نردبانے پیش پائے ما نہاد
پایہ پایہ رفت باید سوئے بام | ہست جبری بودن اینجا طمع خام
پائے داری چوں کنی خود را تو لنگ | دست داری چوں کنی پنہاں تو چنگ

خواجہ چوں بیلے بدست بندہ داد — بے زباں معلوم شد او را مراد

چوں اشارت ہاش را برجاں نہی — در وفائے آں اشارت جاں دہی

پس اشارت ہاش را برجاں نہی — بار بردارد ز تو کارت دہد

سعی شکر نعمت قدرت بود — جبر تو انکار آں نعمت بود

شکر نعمت۔ نعمتت افزوں کند — کفر نعمت از کفت بیروں کند

ہاں مخسپ اے جبرئی بے اعتبار — جز بہ زیر آں درخت میوہ دار

تاکہ شاخ افشاں کند ہر لحظہ باد — بر سر خفتہ بریزد نقل و زاد

گر توکل مے کنی در کار کن — کسب کن۔ پس تکیہ بر جبار کن

جواب نخچیراں

جملہ با وے بانگ ہا بر داشتند — کاں حریصاں کایں سببہا کاشتند

صد ہزاراں در ہزاراں مرد و زن — پس چرا محروم ماندند از زمن

جز کہ آں قسمت کہ رفت اندر ازل — روئے ننمود از شکال و از عمل

کسب جز نامی مداں اے نامدار — جہد جز وہمے مپندار اے عیار

جواب شیر

شیر گفت آرے ولیکن ہم ببیں — جہد ہائے انبیا و مرسلیں

حق تعالیٰ جہد شاں را راست کرد — آنچہ دیدند از جفا و گرم و سرد

جہد مے کن تا توانی اے فتے — در طریق انبیا و اولیا

چیست دنیا از خدا غافل بدن — نے قماش و نقرہ و فرزند و زن

مال را گر بہر دیں باشی حمول — نعم مال صالح، گفت آں رسول

جہد حق است و دوا حق است و درد — منکراز۔ نفی جہدش جہد کرد

کسب اور کوشش کے مقابلے میں اہل توکل جن جن چیزوں پر استدلال کرتے ہیں اور کر سکتے ہیں

مولانا نے ایک ایک کو بیان کیا اور ان کا جواب دیا۔ پھر کوشش اور جہد کی افضلیت پر جو دلیل قائم کی وہ اس قدر پُر زور ہے کہ اُس کا جواب نہیں ہو سکتا۔ یعنے یہ کہ مثلاً اگر کوئی شخص اپنے نوکر یا غلام کے ہاتھ میں کدال یا پھاوڑا دیدے تو صاف معلوم ہو جائے گا کہ اس کا کیا مقصد ہے اسی طرح جب ہم کو ہاتھ پاؤں اور کام کرنے کی قدرت دی ہے تو اسکا صرف یہی مقصد ہو سکتا ہے کہ ہم ان آلات سے کام لیں اور اپنے ارادے و اختیار کو عمل میں لائیں۔ اس بنا پر توکل اختیار کرنا گویا خدا کی مرضی اور ہدایت کے خلاف کرنا ہے۔ باقی توکل کی جو فضیلت شریعت میں وارد ہے اُسکے یہ معنی ہیں کہ ایک کام میں جب کوشش کرو تو کوشش کے نتیجے کے متعلق خدا پر توکل کرو کیونکہ کوشش کا کامیاب ہونا انسان کی اختیاری چیز نہیں بلکہ خدا کے ہاتھ ہے۔

مولانا نے اور بھی بہت سے دقیق اور نازک مسائل کو مناظرہ کے ضمن میں بیان کیا ہے ہم تطویل کے لحاظ سے ان کو قلم انداز کرتے ہیں۔

اخلاق کا اصلی عنصر خلوص ہے لیکن خلوص کی حقیقت و ماہیت کے متعین کرنے میں نہایت سخت غلطیاں ہوتی ہیں۔ ہر شخص اپنے افعال کے متعلق خیال رکھتا ہے کہ خلوص پر مبنی ہے ایک شخص کوئی قومی کام کرتا ہے۔ اور نہایت جد و جہد سر گرمی سے کرتا ہے۔ خود اُسکو اور نیز عام لوگوں کو اُسکے کسی فعل سے محسوس نہیں ہوتا کہ اس میں خود غرضی کا کوئی شائبہ ہے۔ لیکن جب اصلی موقع آتا ہے تو خود غرضی کا مخفی اثر جسکی اب تک خود اس شخص کو خبر نہ تھی۔ ظاہر ہو جاتا ہے اخلاق کے باب میں سب سے اہم یہ ہے کہ انسان اپنے افعال کی نسبت نہایت غور و تدقیق سے اس بات کا پتہ لگاتا رہے کہ وہ کہاں تک خلوص پر مبنی ہیں۔ مولانا نے خلوص کی ماہیت و حقیقت نہیں متعین کی اور نہ یہ اس قسم کی چیز ہے جسکی منطقی حد و تعریف متعین ہو سکتی ہے۔ لیکن ایک حکایت لکھی ہے جسمیں خلوص کو مجسم کر کے دکھا دیا ہے اور گویا ایک معیار قائم کر دیا ہے جس سے ہر شخص اپنے افعال کو مطابق کر کے خلوص کے ہونے اور نہ ہونے کا فیصلہ کر سکتا ہے۔ حکایت یہ ہے۔

از علی آموز اخلاص عمل　　شیر حق را داں منزہ از دغل

درغزا بر پہلوانے دست یافت	زود شمشیرے برآورد وشتافت
او خدو انداخت بر روئے علیؓ	افتخارِ ہر نبی و ہر ولی
در زماں انداخت شمشیر آں علیؓ	کرد او اندر غزالیش کاہلی
گشت حیراں آں مبارز زیں عمل	از نمودن عفو و رحم بے محل
گفت بر من تیغ تیز افراشتی	از چہ افگندی مرا بگذاشتی
آنچہ دیدی بہتر از پیکار من	تا شدی تو سست در اشکار من
آنچہ دیدی کہ چناں خشمت نشست	تا چنیں برقے نمود و باز جست
گفت امیر المومنیں با آں جواں	کہ بہ ہنگام نبرد اے پہلواں
چوں خدو انداختی بر روئے من	نفس جنبید و تبہ شد خوئے من
نیم بہر حق شد و نیمے ہوا	شرکت اندر کار حق نبود روا
تو نگاریدہ کف مولیستی	آں حقے کردہ من نیستی
نقش حق را ہم بہ امر حق شکن	بر زجاجہ دوست سنگ دوست زن

حکایت کا ماحصل یہ ہی کہ ایک دفعہ حضرت علی علیہ السلام نے جہاد میں ایک کافر پر قابو پایا اور اُسکو تلوار سے مارنا چاہا اُسنے جناب موصوف کے منھ پر تھوک دیا آپ وہیں رُک گئے اور تلوار ہاتھ سے ڈالدی۔ کافر نے متحیر ہوکر پوچھا کہ یہ کیا عفو کا موقع تھا۔ آپنے فرمایا کہ میں تجھکو خالصاً لوجہ اللہ قتل کرنا چاہتا تھا لیکن جب تونے میرے منھ پر تھوک دیا تو میرے نفس کو نہایت ناگوار ہوا اور سخت غصہ آیا اُس صورت میں خلوص نہیں رہا۔ کیونکہ خواہش نفسانی بھی شامل ہو گئی

نیم بہر حق شد و نیمے ہوا	شرکت اندر کار حق نبود روا

ایک بڑی غلطی جو اکثر عوام و فقہا ہمیشہ سے کرتے آتے ہیں یہ ہی کہ اخلاقی محاسن یعنی عفو۔ حلم۔ جود وسخا ہمدردی و غمخواری۔ صرف اسلامی گروہ سے تعلق رکھتے ہیں غیر مذہب والے اِن فیاضیوں سے مستفید نہیں ہوسکتے اُنکے ساتھ صرف بغض وعناد نفرت و تحقیر کا استعمال کرنا چاہیے اور اشداء علی الکفار کے یہی معنی ہیں۔ لیکن مولانا نے مختلف حکایتوں کے ضمن میں اِس خیال کی غلطی ثابت کی ہی۔ اور بتایا ہی کہ ابر کرم کے

لئے ویرانہ وآباد۔ اور دشت وچمن کی کوئی تخصیص نہیں۔ چنانچہ ایک حکایت ہیں لکھتے ہیں۔

کافراں مہماں پیغمبر شدند ۔۔۔ وقت شام ایشان بہ مسجد آمدند

رو بہ یاراں کرد آں سلطان راد ۔۔۔ دستگیر جملہ شاہان وعباد

گفت اے یارانِ من قسمت کنید ۔۔۔ کہ شما پر از من وخوئے منید

ہر یکے بارے۔ یکے مہماں گزید ۔۔۔ درمیاں یک زفت بد یک شکم عنید

جسم زخمی داشت او را کس نبرد ۔۔۔ ماند در مسجد چو اندر جام دُرد

مصطفےٰ بردش چو واماند از ہمہ ۔۔۔ ہفت بُز بد شیر دہ اندر رمہ

نان آش وشیر آن ہر ہفت بُز ۔۔۔ خورد آن بو قحط عوج بن عز

وقت خفتن رفت در حجرہ نشست ۔۔۔ پس کنیزک از غضب در را بہ بست

از بروں زنجیر در را در فگند ۔۔۔ کہ از و بد خشمگین و دردمند

گبر را از نیم شب تا صبحدم ۔۔۔ بس تقاضا آمد و دردِ شکم

مصطفےٰ صبح آمد و در را کشاد ۔۔۔ صبح آن گمراہ را آواز داد

در کشاد و گشت پنہاں مصطفےٰ ۔۔۔ تا نہ گردد شرمسار آں مبتلا

چونکہ کافر باب را بکشادہ دید ۔۔۔ نرم نرمک از کمیں بیروں جہید

جامہ خواب پر حدث را یک فضول ۔۔۔ قاصداً آورد در پیش رسول

کاینچنیں کردہ است مہمانت ببیں ۔۔۔ خندہ زد رحمۃ للعالمین

کہ بیاور مطہرہ ایں جا بہ پیش ۔۔۔ تا بشوہ جملہ را با دست خویش

ہر کسے مے جست کز بہر خدا ۔۔۔ جان ما و جسم ما قرباں ترا

ما بشوئیم ایں حدث را تو بہل ۔۔۔ کار دست ہست ایں نہ کار جان و دل

ما برائے خدمتِ تو مے زئیم ۔۔۔ چوں تو خدمت میکنی پس ما کئیم

گفت میدانم ولیک ایں ساعتی ست ۔۔۔ کاندریں شستن بخویشم حکمتی ست

علم کلام

مثنوی نے عالم شہرت میں جو امتیاز حاصل کیا آج تک کسی مثنوی کو یہ بات نصیب نہیں ہوئی لیکن یہ عجیب بات ہے کہ اس قدر مقبول ہونے اور ہزاروں لاکھوں دفعہ پڑھے جانیکے بعد بھی لوگ۔ اسکو جس حیثیت سے جانتے ہیں وہ صرف یہ ہے کہ وہ تصوّف اور طریقت کی کتاب ہے۔ یہ کسی کو خیال بھی نہیں آیا کہ وہ صرف تصوّف نہیں بلکہ عقائد اور علم کلام کی بھی عمدہ ترین کتاب ہے۔ موجودہ علم کلام کی بنیاد امام غزالی نے قائم کی۔ اور امام رازی نے اس عمارت کو عرش کمال تک پہنچا دیا۔ اُسوقت سے آجتک سیکڑوں ہزاروں کتابیں لکھی جا چکیں یہ سارا دفتر ہمارے سامنے ہے۔ لیکن انصاف یہ ہے کہ مسائل عقائد جس خوبی سے مثنوی میں ثابت کئے گئے ہیں یہ تمام دفتر اُسکے آگے ہیچ ہے۔ ان تمام تصنیفات کے پڑھنے سے اس قدر ضرور ثابت ہوتا ہے کہ انکے مصنفین غلط کو صحیح۔ دن کو رات۔ زمین کو آسمان ثابت کر سکتے تھے۔ لیکن ایک مسئلہ میں بھی یقین اور تشفی کی کیفیت نہیں پیدا کر سکتے۔ بخلاف اسکے مولانا روم جس طریقے سے استدلال کرتے ہیں وہ دل میں اثر کر جاتا ہے۔ اور گو وہ شک وشبہات کے تیر باراں کو کلیتہً روک نہیں سکتا۔ تاہم طالب حق کو اطمینان کا حصار ہاتھ آجاتا ہے جسکی پناہ میں وہ اعتراضات کے تیر باراں کی پرواہ نہیں کرتا۔ اس بنا پر ضرور ہے کہ مثنوی کو علم کلام کی حیثیت سے بھی ملک اور قوم کے سامنے پیش کیا جائے۔

مذاہب مختلفہ میں سے ایک نہ ایک مذہب کا صحیح ہونا ضرور ہے

دنیا میں جو سیکڑوں ہزاروں مذہب پائے جاتے ہیں۔ اور ہر صاحب اپنے ہی مذہب کو صحیح سمجھتا ہے۔ اُس نے اکثروں کے دل میں یہ خیال پیدا کر دیا ہے کہ ایک مذہب بھی صحیح نہیں اس لئے مولانا نے ایک نہایت لطیف استدلال سے اس خیال کو باطل کیا۔ فرماتے ہیں کہ جب ایک چیز کو

تم باطل کہتے ہو تو اسکے خود یہ معنی ہیں کہ کوئی حق چیز ہے کہ یہ باطل اُسکے خلاف ہی۔ اگر کوئی سکہ کھوٹا ہی تو اسکے یہی معنی ہیں کہ یہ کھرا سکہ نہیں ہے۔ اگر دنیا میں عیب ہی تو ضرور ہے کہ ہنر بھی ہے کیونکہ عیب کے یہی معنی ہیں کہ وہ ہنر نہیں ہے اس لیے ہنر کا فی نفسہ ہونا ضرور ہی۔ جھوٹ اگر کسی موقع پر کامیاب ہوتا ہے تو اسی بنا پر کہ وہ سچ سمجھا جاتا ہے۔ اگر گیہوں سرے سے موجود نہ ہو تو کوئی جو فروش گندم نما کیوں کہلائے۔ اگر دنیا میں سچائی۔ راستی۔ اصلیت کا سرے سے وجود نہ ہو تو قوت ممیزہ کا کیا کام ہوگا۔

زانکہ بے حق باطلی ناید پدید — قلب را ابلہ بہ بوئے زر خرید
گر نبودے در جہاں نقد رواں — قلبہا را خرج کردن کے تواں
تا نباشد راست کے باشد دروغ — آں دروغ از راست میگیرد فروغ
بر امید راست کج را مے خرند — زہر در قندے رود آنگہ خرند
گر نباشد گندم محبوب نوش — چہ برو گندم نمائے جو فروش
پس مگو ایں جملہ دینہا باطل اند — باطلاں بر بوئے حق دام دل اند
پس مگو جملہ خیال ست و ضلال — بے حقیقت نیست در عالم خیال
گر نہ معیوبات باشد در جہاں — تاجراں باشند جملہ ابلہاں
پس بود کالا شناسی سخت سہل — چونکہ عیبے نیست چوں نااہل و اہل
در ہمہ عیب ست دانش سود نیست — چوں ہمہ چوب ست اینجا عود نیست
آنکہ گوید جملہ حق ست۔ احمقی ست — وانکہ گوید جملہ باطل آں شقی ست
چونکہ حق و باطلی آمیختند — نقد و قلب اندر چرمدان ریختند
پس محکے بایدش بگزیدہ — در حقائق امتحاں ہا دیدہ

الٰہیات

ذات باری

خدا کی ثبات کے مختلف طریقے ہیں۔ اور ہر طریقہ ایک خاص گروہ کے مناسب ہے پہلا طریقہ یہ ہی کہ آثار سے مؤثر پر استدلال کیا جاتا ہے۔ یہ طریقہ خطابی ہے اور عوام کے لئے یہی طریقہ سب سے بہتر ہے یہ صاف نظر آرہا ہے کہ عالم ایک عظیم الشان کُل ہے جسکے پرزے رات دن حرکت میں ہیں۔ ستارے چل رہے ہیں۔ دریا بہ رہا ہے۔ پہاڑ آتش فشاں ہیں۔ ہوا جنبش میں ہی زمین نباتات اُگا رہی ہے۔ درخت جھوم رہے ہیں۔ یہ دیکھکر انسان کو خودبخود خیال پیدا ہوتا ہے کہ کوئی پُرزور ہاتھ ہے جو ان تمام پرزوں کو چلا رہا ہے۔ اس کو مولانا اس طرح ادا کرتے ہیں۔

دست پنہان و قلم بیں خط گذار	قلم لکھ رہا ہے لیکن ہاتھ چھپا ہوا ہے
اسپ در جولان و ناپیدا سوار	سوار کا پتہ نہیں لیکن گھوڑا دوڑ رہا ہے
پس یقین در عقل ہر دانندہ ست	ہر سمجھ دار یقین رکھتا ہے۔
اینکہ با جنبیدہ جنبانندہ ہست	کہ جو چیز حرکت کرتی ہی اسکا کوئی حرکت دینے والا ضرور ہوتا ہے
گر تو آں را مے نہ بینی در نظر	اگر تم اسکو آنکھوں سے نہیں دیکھتے۔
فہم کن آں را بہ اظہار اثر	تو اسکے اثر کو دیکھکر سمجھو۔
تن بہ جاں جنبد نمی بینی تو جاں	بدن جو حرکت کرتا ہی جان کی وجہ سے کرتا ہی۔
لیک از جنبیدن تن جاں بداں	تم جان کو نہیں جان سکتے۔ تو بدن کی حرکت سے جان کو جانو

دوسرا طریقہ جو حکما کا ہی یہ ہی کہ تمام عالم میں نظام اور ترتیب پائی جاتی ہے اس لئے ضرور اسکا کوئی صانع ہے۔ اس طریقے پر ابن رشد نے بہت زور دیا ہے۔ اور ہمنے اپنی کتاب الکلام میں اسکو نہایت تفصیل سے لکھا ہے۔ مولانا نے اس طریقہ کو ایک مصرع میں ادا کر دیا ہے ؎

گر حکیمے نیست ایں ترتیب چیست

تیسرا طریقہ مولانا کا خاص طریقہ ہے یہ طریقہ سلسلہ کائنات کی ترتیب و خواص کے سمجھنے پر موقوف ہے اسکی تفصیل یہ ہے۔

عالم میں دو قسم کی چیزیں پائی جاتی ہیں مادّی مثلاً پتھر۔ درخت وغیرہ۔ غیر مادّی مثلاً تصور وہم خیال۔ مادیات کے بھی مدارج ہیں۔ بعض میں مادیت یعنی کثافت زیادہ ہے بعض میں کم بعض میں اس سے بھی کم یہاں تک کہ رفتہ رفتہ غیر مادی کی حد سے مل جاتا ہے۔ مثلاً بعض حکما کے نزدیک خود خیال اور وہم بھی مادی ہیں کیونکہ وہ مادّہ یعنے دماغ سے پیدا ہوئے ہیں لیکن مادّے کے خواص ان میں بالکل نہیں پائے جاتے۔ استقرار سے ثابت ہوتا ہے کہ علت میں بہ نسبت معلول کے مادیت کم ہوتی ہے۔ یعنی وہ معلول کے بہ نسبت مجرد عن المادہ ہوتی ہے۔

اول فکر آخر آمد در عمل	اول فکر ہے۔ پھر عمل
بنت عالم چناں داں در ازل	عالم کی افتاد اسی طرح ہے
صورت دیوار و سقف ہر مکاں	دیوار اور چھت کی صورت
سایہ اندیشۂ معمار داں	معمار کے خیال کا سایہ ہے۔
صورت از بے صورت آید در وجود	صورت جس چیز سے پیدا ہوتی ہے اسکی کوئی خاص
ہمچناں کز آتشے زاد ست دود	صورت نہیں ہوتی جس طرح آگ سے دھواں
حیرتے محض آروت بے صورتی	بے صورتی سے تمکو حیرت پیدا ہوگی
زانکہ صد گوں آلت از بے آلتی	کہ سیکڑوں قسم کے آلات بغیر آلہ کے کیونکر پیدا ہوتے ہیں
بے نہایت کیشہا و پیشہا	بے انتہا مذاہب اور پیشے
جملہ ظل صورت اندیشہا	سب خیالات کے پرتو ہیں
ہیچ ماند ایں مؤثر با اثر	کیا اس علت سے معلول کو کچھ مشابہت ہے
ہیچ ماند بانگ نوحہ با نفرہ	کیا رونے کی آواز کو صدمے سے کچھ نسبت ہے
بر لب بام ایستادہ قوم خوش	کوٹھے پر کچھ لوگ کھڑے ہوئے ہیں

ہر یکے را بر زمیں ہیں سایہ اش	اور اُن کا سایہ زمین پر پڑ رہا ہے۔
صورت فکر ست بر بام مشید	وہ لوگ جو کوٹھے پر ہیں گویا فکر ہیں
واں عمل چوں سایۂ ارکاں پدید	اور عمل گویا ان کا سایہ ہے۔

سلسلہ کائنات پر غور کرنے سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ جو چیزیں محسوس اور نمایاں ہیں وہ اصلی نہیں بلکہ جو چیزیں کم محسوس اور کم نمایاں یا بالکل غیر محسوس ہیں وہ اصلی ہیں۔

روغن اندر دوغ باشد چوں عدام	دوغ در ہستی برآوردہ علم
نیست را بنمود ہست آں محتشم	ہست را بنمود بر شکل عدم
دست پنہان و قلم بیں خط گذار	اسپ در جولان و ناپیدا سوار
بحر را پوشید کف کرد آشکار	باد را پوشید و بنمود ت غبار
خاک را بینی بہ بالاے علیل	باد را نہ جز بہ تعریف و دلیل
تیر پیدا بین و ناپیدا کماں	جانہا پیدا و پنہاں جان جاں

اشیاء میں ترتیب مدارج یہ ہے۔ کہ جو چیز جس قدر زیادہ اشرف اور برتر ہے اُسی قدر زیادہ مخفی اور غیر محسوس ہے۔ مثلاً انسان میں تین چیزیں پائی جاتی ہیں جسم۔ جان۔ عقل۔ جسم جان سب میں کم رتبہ ہے۔ علانیہ محسوس ہوتا ہے۔ جان اُس سے افضل ہے اسلئے مخفی ہے۔ لیکن بہ آسانی اس کا علم ہو سکتا ہے۔ مثلاً جب ہم جسم کو متحرک (بہ ارادہ) دیکھتے ہیں تو فوراً یقین ہو جاتا ہے کہ اس میں جان ہے۔ لیکن عقل کے ثبوت کے لئے صرف اسی قدر کافی نہیں بلکہ جب جسم میں موزوں اور منتظم حرکت پائی جائے تب یقین ہوگا کہ اس میں عقل بھی ہے۔ مجنوں آدمی کے حرکات سے اس قدر ضرور ثابت ہوتا ہے کہ وہ زندہ ہے اور اُس میں جان ہے لیکن چونکہ یہ حرکتیں باقاعدہ نہیں ہوتیں اس لئے اس سے عقل کا اثبات نہیں ہوتا۔ غرض جان جس طرح جسم کے اعتبار سے مخفی ہے اسی طرح عقل اس سے بھی مخفی ہے۔

جسم ظاہر روح مخفی آمدہ است	جسم ظاہر اور روح پوشیدہ ہے۔

جسم ظاہر اور روح پوشیدہ ہے۔

جسم ہمچوں آستیں جاں ہمچو دست — جسم گویا آستیں ہے اور جاں گویا ہاتھ ہی

باز عقل از روح مخفی تر بود — پھر عقل روح سے بھی زیادہ مخفی ہے

حس بہ سوئے روح زد تر رہ رود — کیونکہ حس روح کو جلد دریافت کر لیتی ہی

جنبشے بینی بدانی زندہ ہست — تم کسی چیز میں حرکت دیکھتے ہو تو یقین کر لیتے ہو کہ وہ زندہ ہے

ایں ندانی کوز عقل آگندہ است — لیکن یہ نہیں جان سکتے کہ اس میں عقل بھی ہے

تا کہ جنبشہائے موزوں سر کند — عقل کا یقین اسوقت تک نہیں ہوتا جب تک اس جسم سے موزوں

جنبش مس را بہ دانش زر کند — حرکتیں صادر ہوں اور حرکت جو مس ہی عقل کیوجہ سے سونا بنجائے

زاں مناسب آمدن افعال دست — جب مناسب فعال سرزد ہوتے ہیں

فہم آید مر ترا کہ عقل ہست — تب تمکو یقین ہوتا ہی کہ اس میں عقل بھی ہی

ان مقدمات سے ظاہر ہوا کہ موجودات کی دو قسمیں ہیں۔ مادی اور غیر مادی۔ مادی معلول ہے اور غیر مادی علت۔ اور چونکہ مادیات میں اختلاف مراتب ہی۔ یعنی بعض میں مادیت زیادہ بعض میں کم۔ بعض میں اس سے بھی کم ہے۔ اس لئے علتوں میں بھی نسبتہً تجرد عن المادہ کی صفت ترقی کرتی جاتی ہی یعنی ایک علت میں کسی قدر تجرد عن المادہ ضرور ہوگا۔ پھر اسکی علت میں اس سے بھی زیادہ تجرد ہوگا۔ اس کی علت میں اس سے بھی زیادہ اس طرح ترقی کرتے کرتے ضرور ہے کہ ایک ایسی علت پر انتہا ہو جو ہر حیثیت۔ ہر لحاظ ہر اعتبار سے مادہ سے بری اور غیر محسوس اور اشرف الموجودات ہو۔ اور وہی خدا ہے۔ چنانچہ مولانا مقدمات مذکورہ کے بیان کرنیکے بعد فرماتے ہیں۔

ایں صور دارد بے صورت وجود — یہ تمام صورتیں بے صورت سے وجود میں آئی ہیں

چیست پس بر موجد خویشش جحود — تو اپنے موجد سے انکار کرنے کے کیا معنے۔

فاعل مطلق یقیں بے صورت ست — فاعل مطلق قطعاً بغیر کسی صورت کے ہے

صورت اندر دست او چوں آلت ست — صورت اسکے ہاتھ میں بطور آلہ کے ہے۔

بے جہت داں عالم امر اے صنم — اے یار! علم روح جہت سے منزہ ہے

بے جہت تر باشد آمر لاجرم   تو عالم روح کا خالق - اور بھی منزہ ہوگا

متکلمین کے استدلال سے اگر ثابت ہوتا تھا تو صرف اس قدر کہ خدا علۃ العلل ہے لیکن اسکا منزہ - بری عن المادہ - اور اشرف الموجودات ہونا ثابت نہیں ہوتا تھا بخلاف اسکے مولانا کے استدلال سے خدا کی ذات کے ساتھ اسکے صفات بھی ثابت ہوتے ہیں اسکے ساتھ مادیین کے مذہب کا بھی ابطال ہوتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ خدا کے انکار کی اصلی بنیاد - مادے کے مسئلے سے پیدا ہوتی ہے یعنی یہ کہ عالم میں جو کچھ ہے مادہ ہی ہے اُسی کے انقلابات اور تغیرات ہیں جن سے یہ عظیم الشان عالم پیدا ہو گیا ہے مادے کے خیال کو جس قدر قوت اور وسعت دیجاتی ہے اُسی قدر خدا کے اعتراف سے بُعد ہو جاتا ہے اسی بنا پر مولانا نے تجرد عن المادہ کے مسئلے کو نہایت وسعت اور زور کے ساتھ بیان کیا ہے۔

مادہ کے ماننے والے کہتے ہیں کہ مادے پر کوئی اثر پیدا ہو سکتا جب تک کوئی دوسرا مادہ اُس سے مس نہ کرے جس کا حاصل یہ ہے کہ مادے کے تغیرات کی علت بھی مادہ ہی ہو سکتا ہے مولانا نے ثابت کیا کہ علت ہمیشہ معلول کے اعتبار سے مجرد عن المادہ ہوتی ہے اس امر سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا کہ تصور اور خیال کا اثر جسم پر پڑتا ہے - ایک شخص کو اپنے دشمن سے عداوتانہ فعل کا خیال آتا ہے - خیال سے غصہ پیدا ہوتا ہے غصے سے بدن پر عرق آجاتا ہے - عرق ایک مادی چیز ہے لیکن اسکے پیدا ہونے کا سبب تصور اور خیال ہوا - حالانکہ یہ چیزیں مادی نہیں - معترض زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتا ہے کہ غصہ اور خیال بھی مادی ہیں کیونکہ دماغ سے پیدا ہوتے ہیں - اور دماغ مادی ہے لیکن یہ پھر بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ خیال - بدن کی نسبت مجرد عن المادہ ہے کیونکہ بالذات مادی ہے اور خیال بذات خود مادی نہیں - البتہ مادہ سے پیدا ہوا ہے اس لیے اسکو مادی کہہ سکتے ہیں۔

مولانا نے ایک اور طریقہ سے خدا کے وجود پر استدلال کیا ہے - جسکی تفصیل حسب ذیل ہے یہ مسلم ہے کہ علۃ کو معلول پر ترجیح ہے یعنی علت میں کوئی ایسی خصوصیت ہوتی ہے جو معلول

میں نہیں ہوتی ورنہ اگر دونوں ہر حیثیت سے برابر ہوں تو کوئی وجہ نہیں کہ ایک معلول ہو اور دوسرا علت - یہ امر بھی مسلّم ہی کہ ممکنات کا وجود بالذات نہیں یعنی وجود خود اسکی ذاتی صفت نہیں بلکہ اُسکا وجود علت کی وجہ سے ہوتا ہے سلسلہ کائنات میں علت و معلول کا سلسلہ تو بداہتہ نظر آتا ہی - گفتگو جو کچھ ہے یہ ہی کہ یہ سلسلہ کسی ایسی ذات تک پہنچ کر ختم ہوتا ہے جو واجب الوجود ہی یعنی وجود خود اس کا ذاتی ہے یا اسی طرح اسے غیر النہایتہ چلا جاتا ہی - پہلی صورت میں خدا خود بخود ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ یہی واجب الوجود خدا ہے - دوسری صورت میں لازم آتا ہی کہ علت کو معلول پر کوئی ترجیح نہ ہو بلکہ دونوں مساوی الدرجہ ہوں - کیونکہ جب کائنات کسی واجب الوجود پر ختم نہ ہوگا - تو علت و معلول دونوں ممکن بالذات ہونگے اور جب دونوں ممکن ہیں تو علت کو معلول پر کیا ترجیح ہے

صورتے از صورتے دیگر کمال	ایک مادی چیز - اگر دوسری مادی چیز سے
گر بجوید - باشد آں عین ضلال	کمال حاصل کرنا چاہے تو یہ بالکل گمراہی ہی
ند چہ بود - مثل - مثل نیک و بد	ند کے معنی مثل کے ہیں - خواہ نیک ہو خواہ بد
مثل - مثل خویشتن را کے کند	پھر ایک مثل دوسری مثل کو کیونکر پیدا کر سکتا ہی
چونکہ دو مثل آمدند اے متقی	جب دو چیزیں آپس میں برابر برابر ہیں -
اینچہ اولیٰ تر ازاں در خالقی	تو ایک خالق ہونے کے لئے کیا ترجیح ہے -

مولانا کا یہ استدلال - اشاعرہ کا وہ استدلال نہیں ہے جس میں تسلسل کے باطل کرنے کی ضرورت باقی رہتی ہے اس استدلال کو تسلسل کے مسئلے سے کوئی تعلق نہیں اسکا حاصل صرف اسی قدر ہے کہ علت کو معلول پر کوئی ترجیح ہونی چاہئے - اس لئے اگر کائنات کا سلسلہ کسی واجب الوجود پر ختم نہیں ہوتا بلکہ علت و معلول دونوں ممکن ہیں تو ایک کو دوسرے پر کیا ترجیح ہے -

صفات باری

اسلام میں اختلاف مذہبی کی جو بنیاد پڑی جس لے بڑھتے بڑھتے اسلام کا تمام شیرازہ منتشر کر دیا۔ وہ اسی مسئلہ کی بدولت تھی اسی مسئلہ نے معتزلہ۔ اشعریہ۔ حنبلیہ میں سیکڑوں برس تک وہ نزاعیں قائم رکھیں کہ لوگوں نے قلم کے بجائے تلوار سے کام لیا۔ ہزاروں آدمی اس جرم پر قتل ہوئے کہ وہ کلام آلہی کو قدیم کہتے تھے۔ اشعریہ نے اُن لوگوں کا استیصال کر دینا چاہا جو یہ کہتے تھے کہ خدا عرش پر جاگزیں ہے۔ یہ اختلاف ایک مدت تک قائم رہا اور آج بھی قائم ہے گو عملی صورت میں اس کا ظہور نہیں۔

مولانا نے ان نزاعوں کا یہ فیصلہ کیا کہ یہ بحث سرے سے فضول ہے۔ خدا کی نسبت صرف اس قدر معلوم ہو سکتا ہے کہ ہے۔ باقی یہ کہ کیسا ہے؟ کہاں ہے؟ اُس کے کیا اوصاف ہیں؟ اور گو انسانی سے بالکل باہر ہے۔

مر صفاتش را چناں داں اے پسر ۔۔۔ کز وے اندر وہم ناید جز اثر
ظاہر ست آثار و نور رحمتش ۔۔۔ لیک کے داند جز و ماہیتش
ہیچ ماہیات اوصاف کمال ۔۔۔ کس نداند جز بہ آثار و مثال
پس اگر گوئی ۔ بدانم ۔ دور نیست ۔۔۔ ور بگوئی کہ ۔ ندانم ۔ زور نیست
گر کسے گوید کہ دانی نوح را ۔۔۔ آں رسول حق و نور روح را
گر بگوئی چوں نہ دانم کاں قمر ۔۔۔ ہست از خورشید و مہ مشہور تر
راست میگوئی چناں ست او بہ وصف ۔۔۔ گرچہ ماہیت نشا راز نوح کشف
ور بگوئی من چہ دانم نوح را ۔۔۔ ہیچو اوے داند او را اے فتی
ایں سخن ہم راست ست از روئے آں ۔۔۔ کہ بہ ماہیت نہ دانیش ای فلاں

مولانا اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں۔

خود نباشد آفتاب را دلیل | آفتاب کی روشنی کے سوا۔ آفتاب کے وجود کی
جز کہ نورِ آفتاب مستطیل | اور کوئی دلیل نہیں ہو سکتی
سایہ کہ بود؟ تا دلیل او بود | سایہ کی کیا ہستی ہے کہ آفتاب کی دلیل بن سکے
ایں بستش کہ دلیل او بود | اسکے لئے یہی بہت ہے کہ آفتاب کا محکوم ہے
چوں قدم آمد حدث گردد عبث | جب قدم آیا تو حدوث بیکار ہو جاتا ہے
پس کجا داند قدیمی را حدث | پھر قدیم کو حادث کیونکر جان سکتا ہے
ایں جلالت در دلالت صادق است | یہ عظمت وشان ایک سچی دلیل ہے
جملہ ادراکات پس او سابق است | تمام ادراکات پیچھے اور وہ آگے ہے

اس استدلال کا ماحصل یہ ہے کہ انسان جو کچھ ادراک کر سکتا ہے حواس کے توسط سے کر سکتا ہے لیکن خدا محسوسات میں داخل نہیں اس لئے اُسکے ادراک کا کوئی ذریعہ نہیں خدا قدیم ہے اور انسان حادث۔ اس لئے حادث قدیم کو کیونکر جان سکتا ہے۔

مولانا نے اسی سلسلے میں ایک حکایت لکھی ہے کہ حضرت موسےٰ علیہ السلام نے ایک چرواہے کو دیکھا کہ وہ خدا سے مخاطب ہو کر کہہ رہا ہے کہ اے خدا تو کہاں ہے؟ تو مجھکو ملتا تو میں تیرے بالوں میں کنگھی کرتا۔ تیرے کپڑوں سے جوئیں نکالتا۔ تجھکو مزے مزے کے کھانے کھلاتا حضرت موسیٰؑ نے اُسکو سزا دینی چاہی وہ بیچارہ بھاگ نکلا۔ حضرت موسیٰؑ پر وحی آئی۔

وحی آمد سوئے موسیٰ از خدا | بندہ ما را چرا کردی جدا +
تو برائے وصل کردن آمدی | یا برائے فصل کردن آمدی
ہر کسے را سیرتے بنہادہ ایم | ہر کسے را اصلاحے دادہ ایم
در حق او مدح و در حق تو ذم | در حق او شہد و در حق تو سم
ما بروں را ننگریم و قال را | ما دروں را بنگریم حال را
موسیا! آداب داناں دیگر اند | سوختہ جاں روانان دیگر اند

درون کعبہ رسم قبلہ نیست | چہ غم از غواص را پاچیلہ نیست
عاشقاں را ہر زمانے عشر تیست | بر دہ ویراں خراج و عشر نیست
خون شہیداں را ز آب اولی تر است | ایں گناہ از صد ثواب اولی تر است
ملت عشق از ہمہ ملت جدا است | عاشقاں را ملت و مذہب خدا است

اس حکایت سے مولانا کا یہ مقصود ہے کہ خدا کے اوصاف اور حقیقت بیان کرنے کے متعلق تمام لوگوں کا یہی حال ہے۔ حکما اور اہل نظر جو کچھ خدا کی ذات وصفات کی نسبت کہتے ہیں وہ بھی ایسا ہی ہے جیسا وہ چرواہا خدا کی نسبت، کہہ رہا تھا۔

ہاں وہاں گر حمد گوئی در سپاس | ہمچو نافر جام آں چوپاں شناس
حمد تو نسبت بہ تو گر بہتر است | لیک آں نسبت بہ حق ہم ابتر است

مولانا نے اس حکایت میں یہ بھی ظاہر کیا کہ مقصود اصلی اخلاص و تضرع ہے۔ طریق ادا سے بحث نہیں اسی سلسلے میں مولانا نے ایک اور حکایت لکھی ہے۔ کہ چار شخص ہمصحبت تھے ان میں سے ایک رومی تھا۔ ایک عرب۔ ایک ترک۔ ایک ایرانی۔ ان لوگوں کو کسی نے ایک روپیہ دیا۔ ایرانی نے کہا اس سے انگور خریدنا چاہیئے۔ عرب نے کہا نہیں بلکہ عنب۔ ترک نے کہا نہیں بلکہ اوزم۔ رومی نے کہا نہیں بلکہ استافیل۔ اس اختلاف پر آپس ہی تو تو میں میں شروع ہو کر زدوکوب کی نوبت پہنچی۔ مولانا یہ حکایت لکھ کر کہتے ہیں کہ اگر اس موقع پر چاروں کا زبان داں موجود ہوتا تو وہ اس جھگڑے کو فوراً اس طرح رفع کر دیتا کہ انگور لا کر انکے سامنے رکھ دیتا۔ سب راضی ہو جاتے۔ کیونکہ سب کے سب اپنی زبانوں میں انگور ہی کے لئے تقاضا کر رہے تھے۔ خدا کے متعلق تمام فرقوں میں جو اختلاف ہے اسکی بھی یہی کیفیت ہے گو الفاظ۔ طریقہ۔ لغات۔ طرز تعبیر مختلف ہی لیکن سب کی مراد خدا ہی ہے۔ اور سب اسی کو مختلف ناموں سے یاد کرتے ہیں۔

صد ہزاراں وصف اگر گوئی و بیش | جملہ وصف اوست او زیں جملہ بیش
وانکہ ہر مدحے بہ نور حق رود | بر صور اشخاص عاریۃ بود

چوں نہایت نیست ایں را لاجرم | لاف کم باید زدن بر بند دم

مولانا کی اصلی تعلیم یہ ہے کہ خدا کی ذات وصفات کے متعلق کچھ نہیں کہنا چاہئے۔ اور جو کچھ کہا جائیگا وہ خدا کے اوصاف نہ ہوں گے۔ کیونکہ انسان جو کچھ تصور کرسکتا ہے۔ محسوسات کے ذریعے سے کرسکتا ہے اور خدا اُس سے بالکل بری ہے۔

ہر چہ اندیشی پذیرائے فناست | وانکہ در اندیشہ نایدآں خداست

آں مگو چوں در اشارت نایدت | دم مزن چوں در عبارت نایدت

نہ اشارت مے پذیرد نہ عیاں | نہ کسے زد علم دارد۔ نہ نشاں

ہر کسے نوع دگر در معرفت | مے کند موصوف غیبی را صفت

فلسفی از نوع دیگر کرد شرح | واں دگر مر گفت او را کرد جرح

واں دگر بر ہر دو طعنہ مے زدند | واں دگر از زرق جانے مے کند

ہر یک از رہ ایں نشانہا زاں دہند | تاگماں آید کہ ایشاں زاں رہ اند

اختلاف خلق از نام اوفتاد | چوں بہ معنی رفت۔ آرام اوفتاد

نبوت

یہ مسئلہ علم کلام کے مہمات میں سے ہے اور اسی وجہ سے علم کلام کی کتابوں میں اسکے متعلق بہت طول طویل بحثیں پائی جاتی ہیں۔ لیکن افسوس ہے کہ حشو و زوائد پر صفحہ کے صفحہ سیاہ کئے ہیں اور مغز سخن پر ایک دو سطریں بھی مشکل سے ملتی ہیں۔

مولانا نے اس بحث کے تمام اجزا پر لکھا ہی اور اس خوبی سے لکھا ہی کہ گویا اس راز سربستہ کی گرہ کھول دی ہی

نبوت کے متعلق امور ذیل بحث طلب ہیں۔

نبوت کی حقیقت۔

وحی کی حقیقت۔

مشاہدہ ملائکہ۔

معجزہ۔

نبوت کی تصدیق کیونکر ہوتی ہے۔

مولانا نے ان تمام مباحث کو نہایت خوبی سے طے کیا ہی چنانچہ ہم انکو بہ ترتیب بیان کرتے ہیں۔

نبوت کی حقیقت روح کے بیان میں آگے آئیگا کہ روح کا سلسلۂ ترقی اس حد تک پہنچتا ہی کہ روح انسانی اور اس اعلیٰ روح میں اس قدر فرق پیدا ہو جاتا ہی جسقدر روح حیوانی اور روح انسانی میں۔ لیکن اس درجے کے مراتب بھی متفاوت ہیں۔ ادنی طبقہ کی ولایت کو اور انتہائی اعلیٰ طبقہ کو نبوت کہتے ہیں

باز غیر از عقل و جان آدمی — عام آدمیوں کی عقل اور روح کے علاوہ

ہست جانے در نبی و در ولی — انبیا اور اولیا میں ایک اور روح ہوتی ہی

روح وحی از عقل پنہاں تر بود — وحی کی روح عقل سے بھی زیادہ مخفی ہوتی ہی

زانکہ او غیب ست و او زاں سر بود — کیونکہ یہ روح عالم غیب کی چیز ہے اور یہ عالم دوسرے سر کا عالم ہے

وحی کی حقیقت مادہ پرستوں کے نزدیک ادراک کا ذریعہ صرف حواس ظاہری ہیں۔ جو چیزیں

حواس ظاہری کی مدرکات سے بہ ظاہر خارج معلوم ہوتی ہیں مثلاً کلیات اور مجردات انکو ادراکات کا ذریعہ بھی حواس ہی کے محسوسات ہیں - انہی محسوسات کو قوت دماغی خصوصیات سے مجرد کر کے کلی اور مجرد بنا لیتی ہے - لیکن حضرات صوفیہ کے نزدیک انسان میں ایک اور خاص قوت ہے جو حواس ظاہری کے توسط کے بغیر اشیا کا ادراک کرتی ہے چنانچہ مولانا فرماتے ہیں -

پنج حسے ہست جز این پنج حس	ان پانچ حواس کے سوا اور بھی پانچ حواس ہیں[1]
آن چو زر سرخ واین حسہا چو مس	یہ حواس تانبے کی طرح ہیں اور وہ سونے کی طرح
حس ابدان قوت ظلمت میخورد	حواس جسمانی کی غذا ظلمت ہے
حس جان از آفتابے مے چرد	اور حاسہ روحانی کی غذا آفتاب
آئنہ دل چوں شود صافی وپاک	دل کا آئینہ جب صاف ہو جائے
نقشہا بینی بروں از آب وخاک	تو تم کو ایسی چیزیں نظر آئینگی جو آب وخاک سے پاک ہیں
پس بدانی چونکہ رستی از بدن	جب تم جسم سے بری ہو جاؤ گے
گوش وبینی چشم مے تاند شدن	تو جان لو کہ سامعہ اور شامہ - آنکھ کا کام بھی دے سکتی ہیں -
فلسفی کو منکر حنانہ ہست	فلسفی جو حنانہ کے واقعہ سے انکار کرتا ہے -
از حواس انبیا بیگانہ ہست	وہ انبیا کے حواس سے بے خبر ہے
پس محل وحی گردد گوش جاں	روح کے کان وحی کا محل ہیں
وحی چہ بود؟ گفتن از حس جاں	وحی کس چیز کا نام ہے جس مخفی کے ذریعہ سے کہنا

یہ ادراک انبیا کیساتھ مخصوص نہیں بلکہ اولیا اور اصفیا کو بھی حاصل ہوتا ہے چنانچہ مولانا عبدالعلی بحرالعلوم ان اشعار کی شرح میں لکھتے ہیں - گفتن حس نہاں کہ حس قلب ست وحی است نہ مطلقاً بلکہ گفتن آنچہ کہ از حق گرفتند وحی بدیں معنی عام ست اولیا و انبیا[2] - لیکن فرق مراتب کے لحاظ سے اصطلاح یہ قرار پاگئی ہے کہ انبیا کی وحی کو وحی کہتے ہیں - اور اولیاء کی وحی کو الہام

[1] اس سے حواس خمسہ باطنی مراد نہیں ہیں بلکہ روحانی حاسہ مراد ہے چنانچہ عبدالعلی بحرالعلوم نے شرح میں اسکو توضیح کے ساتھ بیان کیا ہے

[2] شرح عبدالعلی بحرالعلوم بر مثنوی جلد اول صفحہ ۹۴ مطبوعہ نولکشور ۱۲

چنانچہ عبد العلی بحر العلوم عبارت مذکورۂ بالا کے بعد لکھتے ہیں۔ و متکلمین لفظ وحی را اطلاق بر الہامات اولیا نمے کنند الا مجازا۔ خود مولانا فرماتے ہیں۔

از پے روپوش عامہ در بیان	عوام سے پردہ کرنے کے لئے۔
وحی دل گویند آں را صوفیاں	صوفیہ نے اس کا نام وحی قلبی رکھا ہے۔

مولانا بحر العلوم اس کی شرح میں لکھتے ہیں۔ یعنی تا عامہ نفرت نہ گیرند نام علیحدہ نہادہ شد" لیکن متکلمین اور حضرات صوفیہ کو اس قسم کی احتیاط اور عوام کے پاس خاطر کی ضرورت نہ تھی جبکہ خود قرآن مجید نے یہ احتیاط نہیں کی۔ قرآن مجید میں حضرت موسیٰ کی ماں کی نسبت وحی کا لفظ آیا ہے وَاَوْحَیْنَآ اِلٰٓی اُمِّ مُوْسٰٓی حالانکہ یہ مسلم ہے کہ وہ پیغمبر نہ تھیں۔

مولانا نے وحی کے وجود کو اس طرح ثابت کیا ہے کہ دنیا میں آج جس قدر علوم و فنون و صنائع و حرفت ہیں۔ تعلم و تعلیم سے حاصل ہوئے ہیں اور یہ سلسلہ قدیم زمانے سے چلا آتا ہے۔ اب دو صورتیں ہیں۔ یا یہ تسلیم کیا جائے کہ تعلم و تعلیم کا سلسلہ ابتدا کی جانب کہیں ختم نہیں ہوتا بلکہ الیٰ غیر النہایۃ چلا جاتا ہے۔ یا یہ فرض کیا جائے کہ یہ سلسلہ ایسے شخص پر جا کر ختم ہوتا ہے جس کو بغیر تعلم و تعلیم کے محض القا اور الہام کے ذریعے سے علم حاصل ہوا ہوگا۔ پہلی صورت میں تسلسل لازم آتا ہے جو محال ہے اس لئے ضرور ہے کہ دوسری صورت تسلیم کی جائے اور اسی کا نام وحی ہے چنانچہ مولانا فرماتے ہیں

ایں نجوم و طب وحی انبیاست	عقل و حس را سوئے بے سو رہ کجاست
قابل تعلیم و فہم ست ایں خرد	لیک صاحب وحی تعلیمش دہد
جملہ حرفتہا یقیں از وحی بود	اول او۔ لیک عقل او فزود
ہیچ حرفت را ببیں کیں عقل ما	ماند او آموخت بے ہیچ اوستاد (یعنی استاد ۱۲)
دانش پیشہ ازیں عقل ار بُدے	پیشۂ بے اوستا حاصل شدے

محدث ابن حزم نے بھی کتاب الملل والنحل میں اسی طریقے سے وحی کے وجود پر استدلال کیا ہے چنانچہ ایک لمبی تقریر کے بعد لکھتے ہیں۔

فوجب بالضرورة انه لا بد من انسان واحد فاکثر عالمهم الله ابتداءً كل هذا دون معلّم لكن بوحی حققه عنده وهذه صفة النبوة

تو بداہتہ ثابت ہوا کہ ایک یا متعدد انسان ضرور ایسے ہونگے جنکو خدا نے یہ فنون اور صنائع بغیر کسی معلم کے خود سکھائے ہونگے اور یہی نبوت کی صفت ہے۔

اس بنا پر وحی کے معنی اُس علم کے ہیں جو تعلم و تعلیم - درس و سبق - ہدایت و تلقین کے بغیر خود بخود خدا کی طرف سے القا ہو - اسی بنا پر مبالغہ کے پیرائے میں کہتے ہیں کہ الشعراء تلامیذ الرحمٰن (شاعر خدا کے شاگرد ہوتے ہیں) کیونکہ شعراء کے دل میں بھی دفعتہً بعض مضامین ایسے القا ہوتے ہیں جو بالکل اچھوتے ہوتے ہیں اور جنکے لئے کوئی ماخذ نہیں ہوتا۔

تنبیہہ - یہاں عام طور سے یہ اعتراض کیا جائیگا کہ جہانتک تحقیقات جدیدہ سے ثابت ہوتا ہی انسان کے ادراک کے ذریعے صرف حواس ظاہری - یا وہم - تخیل - حافظہ وغیرہ ہیں - مولانا کا یہ دعویٰ کہ

آئنہ دل چوں شود صافی و پاک   نقشہا بینی بروں از آب و خاک

صرف ادعاہی ادعا ہے جسکی کوئی شہادت نہیں -

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جو لوگ اس حاسہ غیبی کے منکر ہیں وہ انکار کی صرف یہ دلیل بیان کرتے ہیں کہ وہ اس حاسہ سے ناواقف ہیں - لیکن عدم واقفیت - کسی چیز کے انکار کی دلیل نہیں ہوسکتی - یہ حاسہ عام نہیں کہ ہر شخص کے لئے اس کا حاصل ہونا ضروری ہو - یورپ میں ایک مدت تک لوگوں کو قطعاً اس سے انکار رہا - لیکن جب زیادہ تحقیقات اور تدقیقات عمل میں آئی تو ایک خاص فرقہ پیدا ہوا جس کا نام اسپریچولیسٹ (روحانین) ہے اس فرقہ میں علوم و فنون جدیدہ کے بہت بڑے بڑے اساتذہ فن شامل ہیں - ان لوگوں نے بدیہی تجربوں کے بعد یہ اقرار کیا کہ انسان میں حواس ظاہری و باطنی کے علاوہ ایک اور قوت ہے جو اشیاء کا ادراک کرتی ہے اور جو واقعات آئندہ سے بھی واقف ہوسکتی ہے - چنانچہ ہم نے ان علما کی شہادت کو نہایت تفصیل کے ساتھ اپنی کتاب الکلام میں نقل کیا ہے -

مشاہدہ ملائکہ وحی کا ایک طریقہ یہ ہے کہ دل میں خدا کی طرف سے القا ہوتا ہے - دوسرا یہ کہ قوت

ملکوتی مجسم ہوکر مشاہدہ ہوتی ہے اور پیغام آلہی پہنچاتی ہے۔ مولانا نے اسکی یہ مثال دی ہے کہ انسان بعض وقت خواب میں دیکھتا ہے کہ کوئی شخص اس سے باتیں کر رہا ہے۔ حالانکہ وہ کوئی غیر شخص نہیں ہوتا۔ بلکہ خود وہی انسان ہوتا ہے۔ لیکن خواب میں اس سے الگ نظر آتا ہے۔ چنانچہ دفتر سوم میں فرماتے ہیں۔

چیز دیگر ماند اما گفتنش + یا تو روح القدس گوید نے منش

نے تو گوئی ہم بگوش خویشتن + بے من و بے غیر اے من ہم تو من

ہمچو آں وقتے کہ خواب اندر روی + تو زپیش خود بہ پیش خود شوی

بشنوی از خویش و پنداری فلاں + با تو اندر خواب گفت ست آں نہاں

مولانا عبد العلی بحر العلوم۔ ان اشعار کی شرح میں لکھتے ہیں۔

پس جبرئیل کہ مشہود رسل علیہم السلام ست ووحی از جانب حق سبحانہ میرساند آں حقیقت جبرئیلیہ ہست کہ قوتے از قوائے رسل بود متصور شدہ در عالم مثال بہ صورتے کہ مکنوں بود در رسل مشہود مے شود۔ و مرسل نے گرددو پیغام حق میرساند پس رسل مستفیض از خود اند۔ نہ از دیگرے۔ پس ہر چہ کہ رسل مشاہدہ مے کنند مخزون در خزانہ جناب ایشاں بود ہمچنیں عزرائیل کہ بہ وقت موت مشہود مے شوند میت راآں ہموں حقیقت عزرائیلیہ ہست کہ قوتے از قوائے میت ست کہ متصور شدہ بہ صورتے در عالم برزخ مشہود مشود میت را۔ و ایں

تو جبرئیل جو انبیا علیہم السلام کو نظر آتے ہیں اور خدا کی طرف سے وحی لاتے ہیں وہ حقیقت جبرئیلیہ ہی جو انبیا کی قوتوں سے ایک ایک قوت کا نام ہے یہی قوت صورت بنکر عالم مثال میں انبیا کو محسوس ہوتی ہے اور خدا کی طرف سے قاصد بنکر پیغام لاتی ہی۔ تو انبیا اپنے آپ ہی سے مستفیض ہوتے ہیں۔ نہ کسی اور سے۔ جو کچھ ان کو نظر آتا ہے وہی ہے جو خود ان کے خزانے میں مخزون تھا۔ اسی طرح عزرائیل جو موت کے وقت مردے کو نظر آتے ہیں وہ حقیقت عزرائیلیہ ہے جو مردے کے قوٰے میں سے ایک قوت ہی وہی صورت بنکر عالم برزخ میں مردے کو نظر آتی ہے اور یہ صورت بھی مردے میں پہلے ہی سے مخفی تھی اور قرآن مجید کی اس آیت میں قل یتوفاکم الخ اسی کی طرف

صورت ہم مکنوں بود در میت - و بہ ایں مشیر ست | اشارہ ہے یعنے کہدے اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم
قول اللہ تعالیٰ قُلْ یَتَوَفّٰکُمْ مَلَکُ الْمَوْتِ الَّذِیْ | کہ وہ ملک الموت تمہاری جان نکالتا ہے جو تم پر
وُکِّلَ بِکُمْ بگو اے محمد صلعم وفات مے دہد شمارا | متعین کیا گیا ہے یعنی تمہیں میں ایک قوت ہے منجملہ
آں ملک الموت کہ سپرد کردہ شدہ ہست بہ شما | اور قوے کے - اور قبر میں جو منکر و نکیر نظر آئیں گے
یعنے در شما ست قوتے از قوائے شما شدہ و در | وہ بھی اسی قسم کی بات ہے -
قبر کہ منکر و نکیر مشہور خواہند شد از ہمیں قبیل ست[1]

مولانا عبد العلی بحر العلوم نے اس تقریر کے خاتمے میں شیخ محی الدین کی یہ عبارت فصوص الحکم سے نقل کی ہے -

فانّ صاحب کشف شاھد صورۃ تلقی الیہ | جب کسی صاحب کشف کو کوئی صورت نظر آئے جو ایسے
لم یکن عندہ من المعارف و تمنحہ مالم یکن | معارف و علوم القا کرتی ہو جو پہلے اسکو حاصل نہ تھی تو یہ
مثل ذلک فی یدہ فتلک الصورۃ عینہ لا | خود اسکی صورت ہو اُسنے اپنے ہی نفس کے درخت سے
غیرہ فمن شجرۃ نفسہ جنیٰ ثمرۃ غراسہ | میوہ توڑا ہے -

تنبیہ - نبوت - وحی - اور مشاہدہ ملائکہ کی جو حقیقت بیان کی گئی اس سے کوتاہ نظروں کے دل میں فوراً یہ خیال آئے گا کہ اگر نبوت اسی کا نام ہے تو ہر مذہب و ملت میں جو لوگ صاحب دل پاک نفس - اور مصلح قوم گذرے ہیں سب کو نبی کہنا بجا ہوگا - بلکہ اس تعریف کی بنا پر جھوٹے اور سچے نبی میں امتیاز کا کوئی ذریعہ نہیں باقی رہتا -

اس امر کے تمیز کرنیکا کیا ذریعہ ہے ؟ کہ فلاں شخص کی روح - عام انسانی روح سے بالاتر ہے - یہ کیونکر معلوم ہو سکتا ہے کہ فلاں شخص کے دل میں جو خیالات آتے ہیں وہ خدا کی طرف سے القا ہوتے ہیں پیغمبر کو جسطرح مجسم صورتیں نظر آتی ہیں مجنون کو بھی نظر آتی ہیں یہ کیونکر ثابت ہو سکتا ہے کہ پیغمبر کو جو صورت نظر آتی ہے وہ اسکی قوت ملکوتی ہے اور مجنون کو جو نظر آتی ہے وہ خلل دماغ ہے -

---

[1] شرح عبد العلی بحر العلوم بر مثنوی جلد ۳ صفحہ ۵۶ مطبوعہ نولکشور

یہ اعتراض۔ اگر اشاعرہ اور عام مسلمانوں کی طرف سے کیا جائے تو اس کا یہ جواب ہے کہ اس اعتراض سے اشاعرہ کو بھی مفر نہیں۔

اشاعرہ اور عام مسلمان یہ مانتے ہیں کہ نبوت کی دلیل معجزہ ہے۔ لیکن معجزہ اور استدراج میں جو فرق بیان کیا جاتا ہے وہ صرف اس قدر ہے کہ جو خرق عادت پیغمبر سے صادر ہو وہ معجزہ ہے اور جو کافر سے ظہور میں آئے وہ استدراج ہے۔ حضرت عیسےٰ نے مردے زندہ کئے تو اعجاز تھا۔ اور دجال مردے زندہ کریگا تو یہ استدراج ہے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام آگ سے بچ گئے تو معجزہ تھا۔ اور زردشت پر آگ اثر نہیں کرتی تھی تو یہ استدراج تھا۔ خرق عادت دونوں ہیں۔ انتساب کے اختلاف سے نام بدل جاتا ہے اس صورت میں عجیب مشکل یہ پیدا ہوتی ہے کہ پیغمبر کے پہچاننے کا یہ طریقہ ٹھہرا کہ اس سے معجزہ صادر ہو۔ اور معجزہ کی شناخت یہ کہ پیغمبر سے صادر ہو۔

شاید یہ کہا جائے کہ معجزہ اور استدراج میں یہ فرق ہے۔ کہ معجزہ کا جواب نہیں ہو سکتا۔ اور استدراج کا جواب ہو سکتا ہے لیکن یہ بھی صحیح نہیں۔ جواب ہو سکنے سے کیا مراد ہے اگر یہ مراد ہے کہ جس وقت پیغمبر نے معجزہ پیش کیا تھا۔ اس وقت جواب نہ ہو سکا تھا تو زردشت کے زمانے میں بھی اس کا جواب نہیں ہو سکا تھا۔ اور اگر یہ مراد ہے کہ آیندہ کبھی جواب نہ ہو سکے تو اس کا کیا ثبوت ہے کہ انبیا نے جو معجزے دکھائے اسکا ابدالآباد تک جواب نہ ہو سکے گا۔ یہ کیونکر ہو سکتا ہے کہ حضرت عیسےٰ نے تو اندھوں کو بینا کر دیا۔ لیکن پھر قیامت تک کوئی نہ کر سکے گا۔ جو چیز آج ممکن ہے کل بھی ممکن ہے اشاعرہ کے بجائے ملاحدہ کی طرف سے اگر یہ اعتراض کیا جائے تو جواب یہ ہے کہ نبوت پر کیا موقوف ہے دنیا میں ہر حق و باطل کی یہی کیفیت ہے اسباب کے پہچاننے کا کیا ذریعہ ہے کہ ایک شخص قوم کے لئے جو کچھ کر رہا ہے وہ ہمدردی کی غرض سے کر رہا ہے اور دوسرا اپنے نمود اور شہرت کی غرض سے ریاکار اور راستکار میں بدیہی حد فاصل کیا قائم کی جا سکتی ہے ابوجہل کو بت پرستی میں وہی جوش وہی خلوص وہی سرگرمی۔ وہی ازخود رفتگی تھی۔ جو حضرت حمزہ کو خدا پرستی میں تھی۔ دونوں نے اسی دھن میں جانیں دیں۔ لیکن ابوجہل۔ ابوجہل۔ اور حضرت

دیدہ بکشا - بو کہ گردی منتبہ	آنکھیں کھولو تو تمیز ہو سکے گی
بحر را نیمش شیریں چوں شکر	دریا کا آدھا حصہ شکر کی طرح شیریں ہے
طعم شیریں رنگ روشن چون قمر	مزا شیریں اور رنگ چاند کی طرح روشن ہے
نیم دیگر تلخ ہمچوں زہر مار	دوسرا نصف حصہ سانپ کے زہر کی طرح ہے
طعم تلخ و رنگ مظلم قیر وار	مزا تلخ اور رنگ- قیر کی طرح سیاہ-
اے بسا شیریں کہ چوں شکر بود	بہت سی ایسی چیزیں ہیں جو شکر کی طرح میٹھی ہیں
لیک زہر اندر شکر مضمر بود	لیکن اُسکے باطن میں زہر ہے-

اس تمام تقریر کا حصل یہ ہے کہ دنیا میں سیکڑوں ہزاروں چیزیں ایسی ہیں جو شکل وصورت میں بالکل ہمرنگ ہیں لیکن درحقیقت دونوں میں کوئی نسبت نہیں اور جب محسوسات کا یہ حال ہے تو جو چیزیں محض ذوق اور وجدان سے تعلق رکھتی ہیں- اُن میں اس قسم کا شبہ پیدا ہونا تو ضروری چیز ہے-

نبوت کی تصدیق

اس بنا پر یہ قوی شبہ پیدا ہوتا ہے کہ جب یہ حالت ہے تو آخر نبی اور متنبی میں تمیز کا کیا ذریعہ ہی- کیونکر کہا جاسکتا ہی کہ نبی کے دل میں جو مضامین القا ہوتے ہیں وہ خدا کی طرف سے ہوتے ہیں اور متنبی کے دل میں شیطان کی طرف سے اسکا جواب یہ ہی کہ جسطرح میٹھے اور کھاری پانی کے پہچاننے کا ذریعہ صرف قوت ذائقہ ہے- اسی طرح نبوت کی تمیز کا ذریعہ صرف وجدان صحیح اور ذوق سلیم ہی

جز کہ صاحب ذوق نشناسد بیاب	صاحب ذوق کے سوا اور کون پہچان سکتا ہے
او شناسد آب خوش از شور آب	وہی تمیز کرسکتا ہی کہ یہ پانی میٹھا ہے اور یہ کھاری
جز کہ صاحب ذوق بشناسد طعوم	صاحب ذوق کے سوا مزے کی تمیز اور کون کرسکتا ہی
شہد را ناخوردہ کے دانی ز موم	جب تک شہد کو نہ کھاؤ موم اور شہد میں کیونکر تمیز کرسکتے ہو
سحر را با معجزہ کردہ قیاس	اُس نے سحر کو معجزے پر قیاس کیا-
ہر دو را بر مکر پندارد اساس	اور یہ سمجھا کہ دونوں کی بنیاد فریب پر ہے

حمزہ سید الشہدا کہلائے یہ امر وجدانیات پر محدود نہیں۔ محسوسات تک کی یہی حالت ہی
اسی بنا پر مولانا نے مثنوی میں نہایت زور کے ساتھ اس مضمون کو بار بار بیان کیا ہے۔

صد ہزاراں اینچنین اشباہ بین +
اس طرح کی لاکھوں ہم شکل چیزیں ہیں

فرق شاں ہفتاد سالہ راہ بین
لیکن ان میں کوسوں کا فاصلہ ہے

ہر دو صورت گر بہم ماند رواست
دونوں کی صورتیں اگر باہم مشابہ ہوں تو کچھ ہرج نہیں

آب تلخ و آب شیریں را صفات
میٹھا اور تلخ پانی دونوں کا رنگ صاف ہوتا ہے

ہر دو یک گل خوردہ زنبور و نحل
بھڑ اور شہد کی مکھی ایک ہی پھول چوستی ہے

لیک شد زاں نیش وزیں دیگر عسل
لیکن اس سے نیش اور اس سے شہد پیدا ہوتا ہی

ہر دو گوں آہو گیاہ خوردند و آب
دونوں قسم کے ہرن گھاس کھاتے ہیں اور پانی پیتے ہیں

زین یکے سرگیں شد و زاں مشک ناب
لیکن اس سے مینگنی اور اس سے مشک پیدا ہوتا ہی

ہر دو نے خوردند از یک آب خور
دونوں قسم کی نے ایک ہی طرح کی غذا کھاتے ہیں

آن یکے خالی و آن پر از شکر
لیکن یہ خالی اور وہ شکر سے لبریز ہوتا ہے۔

ایں خورد زاید ہمہ بخل و حسد
ایک آدمی غذا کھاتا ہے تو اس سے بخل اور حسد پیدا ہوتا ہے

واں خورد آید ہمہ نور احد
دوسرا آدمی جو کھاتا ہی اس سے خدائی نور پیدا ہوتا ہی

ایں زمیں پاک ست و آں شور ست و بد
یہ پاک زمین ہے اور وہ شور

ایں فرشتہ پاک و آں دیو ست و دد
یہ فرشتہ ہے اور وہ شیطان

بحر تلخ و بحر شیریں در میاں
شیریں اور تلخ اور سمندر ملے ہوئے ہیں

در میاں شاں برزخ لا یبغیاں
لیکن دونوں میں ایک حد حائل ہی جس سے تجاوز نہیں کر سکتے

زر قلب و زر نیکو در عیار
کھوٹے اور کھرے روپیہ کی تمیز

بے محک ہرگز ندانی ز اعتبار
کسوٹی کے بغیر نہیں ہو سکتی

صالح و طالح بہ صورت مشتبہ
نیک اور بدکار کی صورتیں ملتی جلتی ہوئی ہوتی ہیں

زر قلب و زر نیکو در عیار | تم کھوٹے اور کھرے روپے کو
بے محک ہرگز نہ دانی ز اعتبار | کسوٹی کے بغیر تمیز نہیں کر سکتے
ہر کرا در جان خدا بنہد محک | خدا نے جسکی طبیعت میں کسوٹی رکھی ہے
ہر یقیں را باز داند او ز شک | وہی یقین اور شک میں تمیز کر سکتا ہے
چوں شود از رنج و علت دل سلیم | جب آدمی کے دل میں کوئی بیماری نہیں ہوتی تو
طعم صدق و کذب را باشد علیم | وہ صدق اور کذب کے مزے کو پہچان لیتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ انسانوں کی فطرت خدا نے مختلف بنائی ہے۔ بعض آدمی ایسے ہوتے ہیں جن کی طبیعت میں فطرتی کجی اور شرارت ہوتی۔ انکے دل میں صحیح اور سچی بات اثر نہیں کرتی۔ وہ ہر بات میں کرپڑی اور شک پیدا کرتے ہیں۔ بداعتقادی۔ انکار اور شک۔ ان کے خمیر میں داخل ہوتا ہے اور اس وجہ سے اِن خیالات کا اثر وہ اس آسانی سے قبول کر لیتے ہیں جس طرح آئینہ میں عکس اُترتا ہے۔ ایک ذرا سا سہارا اُن کی اس فطرت کو اور قوی کر دیتا ہے یہ لوگ کسی طرح راہ راست پر نہیں آتے۔ انہیں کی شان میں خدا نے فرمایا ہے۔ یُضِلُّ بِهٖ کَثِیْرًا (خدا قرآن کے ذریعہ سے اکثروں کو گمراہ کرتا ہے)

برخلاف اِسکے بعض آدمی فطرۃً سلیم الطبع۔ نیک دل اور اثر پذیر پیدا ہوتے ہیں اُن کا دل نیکی کا اثر نہایت جلد قبول کر لیتا ہے اور بُری باتوں سے فوراً اِبا کرتا ہے۔ عمدہ تعلیم و تلقین اُن کے دل میں اُتر جاتی ہے۔ اِن کا وجدان اور ذوق نہایت صحیح ہوتا ہے۔ جو نیک و بد غلط و صحیح حق و باطل میں خود بخود تمیز کر لیتا ہے۔ اسی فطرت کا اقتضا ہوتا ہے۔ کہ جب نبی ان کو کوئی بات تلقین کرتا ہے تو انکا دل خود بخود اس کی طرف کھنچتا ہے اور وہ اسکو بغیر کسی بحث۔ شک اور شبہہ کے تسلیم کرتے ہیں۔ مولانا نے اس مضمون کو نہایت عمدہ تشبیہ کے پیرائے میں ادا کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔

تشنہ را چوں بگوئی و شتاب | اگر تم کسی پیاسے سے کہو کہ

در قدح آب ست بستاں زود آب	پیالہ میں پانی ہے دوڑ کر آؤ اور پی لو
ہیچ گوید تشنہ کیں دعوی ست رو	تو کیا پیاسا یہ کہے گا کہ یہ دعوی ہے اسلئے یا تو
از برم اے مدعی! مہجور شو	یہ ثابت کرو کہ یہ صاف پانی ہے ورنہ
یا گواہ و حجتے بنما کہ ایں	میرے پاس سے چلے جاؤ۔
جنس آب ست و ازاں ماء معیں	
یا بہ طفل شیر مادر بانگ زد	یا اسکی مثال یہ ہے کہ مثلاً کسی عورت نے اپنے بچے
کہ بیا من مادرم ہاں اے ولد	کو پکارا کہ میرے پاس آ میں تیری ماں ہوں
طفل گوید مادرا حجت بیار	تو کیا بچہ یہ کہے گا کہ تم پہلے اپنا ماں ہونا ثابت کرو
تاکہ باشیرت بگیرم من قرار	تب میں تمہارا دودھ پیوں گا۔
در دل ہر امتے کز حق مزہ ہست	جس شخص کے دل میں حق کا مزہ ہے۔
روئے و آواز پیغمبر معجزہ ست	اسکے لئے پیغمبر کا منہ اور اسکی آواز معجزہ ہے۔
چوں پیمبر از بروں بانگے زند	جب پیغمبر باہر سے آواز دیتا ہے۔
جان امت در دروں سجدہ کند	تو امت کا دل اندر سے سجدہ کرتا ہے۔
زانکہ جنس بانگ او اندر جہاں	کیونکہ اس قسم کی آواز
از کسے نشنیدہ باشد گوش جان	دنیا میں کبھی سامعہ روحانی نے سنی نہیں

معجزہ

معجزے کے متعلق تین امر بحث طلب ہیں۔

۱۔ خرق عادت ممکن ہے یا نہیں۔

۲۔ معجزہ شرط نبوت ہے۔

۳۔ معجزے سے نبوت کی تصدیق ہوتی ہے یا نہیں۔

پہلی بحث

امام رازی نے تفسیر کبیر اور مطالب عالیہ میں لکھا ہے کہ خرق عادت کے متعلق تین رائیں ہیں۔ حکما کا مذہب ہے کہ کسی حالت میں ممکن نہیں۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ ہر وقت ممکن ہے یہ نزاع اصل میں اس بنا پر ہے کہ حکما کے نزدیک کائنات میں علت و معلول کا سلسلہ قائم ہے اور معلول کبھی علت سے متخلف نہیں ہوسکتا۔ اشاعرہ کے نزدیک کوئی چیز کسی کی علت نہیں۔ نہ کسی شے میں کوئی خاصہ اور تاثیر ہے۔ معتزلہ کا مذہب ہے کہ خرق عادت کبھی کبھی اتفاقیہ وقوع میں آتی ہے۔

مولانا کا مذہب بظاہر معتزلہ کے موافق معلوم ہوتا ہے چنانچہ فرماتے ہیں۔

سنتے بنہاد و اسباب طرق	طالباں را زیر ایں ازرق تتق (دفتر ۳ صفحہ ۲۵۳)
بیشتر احوال بر سنت رود	گاہ قدرت۔ خارق سنت شود
سنت و عادت نہادہ با مزہ	باز کردہ۔ خرق عادت۔ معجزہ
اے گرفتار سبب بیروں مپر	لیک عزل آں مسبب ظن مبر
ہر چہ خواہد از مسبب آورد	قدرت مطلق سببہا بر درد
لیک اغلب۔ بر سبب راند نفاد	تا بداند طالبے جستن مراد
چوں سبب نبود۔ چہ رہ جوید مرید	پس سبب در راہ مے آید پدید[1]

حقیقت یہ ہے کہ خرق عادت کے متعلق حکما اور اشاعرہ دونوں افراط و تفریط کی حد تک پہنچ گئے ہیں۔ اشاعرہ نے تو سرے سے ہر قسم کی قید اٹھا دی ہے ان کے نزدیک کوئی چیز نہ کسی کی علت ہے۔ نہ سبب ہے۔ نہ کسی چیز میں کوئی خاصہ ہے۔ نہ تاثیر ہے۔ یہی خیال ہے کہ جسکی بدولت ہر زمانے میں سینکڑوں اشخاص پر لوگوں کو یہ عقیدہ رہتا ہے کہ ہر قسم کی خرق عادات اور کرامتیں ان سے سرزد ہوسکتی ہیں۔ لیکن حکما کی قید اور بندش بھی اعتدال سے متجاوز ہے۔ اس سے صرف مذہبی خیال کو ضرر نہیں پہنچتا بلکہ خود فلسفہ کی ترقی کی راہیں بھی مسدود ہو جاتی ہیں۔ حکما کے خیال کا نتیجہ یہ ہے کہ علت و معلول کا جو سلسلہ قرار پاگیا۔ جو چیز جس چیز کی علت مان لی گئی۔ جس شے کا جو خاصہ اور اثر تسلیم کر لیا گیا۔ اس میں کسی تغیر اور انقلاب کا امکان نہیں۔ لیکن اگر اس پر قطعی یقین

[1] دفتر پنجم در بیان آنکہ عطائے حق و قدرت او موقوف بر قابلیت نیست الخ

کر لیا جائے تو آیندہ ترقیوں کے لئے گیارہ جاتا ہے۔ آج تک یہ تسلیم کیا جاتا تھا کہ نباتات میں کسی قسم کی حرکت ارادی نہیں۔ لیکن اب تحقیقات نے ثابت کر دیا کہ ایک قسم کی ایسی بیل موجود ہے جو سامنے سے گزرنے والے آدمی پر بڑھکر لپٹ جاتی ہے اور اسکا خون چوس لیتی ہے۔ آجتک یہ قطعی یقین تھا کہ روشنی۔ اجسام کثیفہ سے پار نہیں ہو سکتی۔ لیکن رڈیم نے اس اصول کو بالکل باطل کر دیا بے شبہ فلسفہ اسی کا نام ہے کہ تمام کائنات میں قدرت۔ سبب اور مسبب۔ کا سلسلہ دریافت کیا جائے لیکن فلسفہ کی ترقی اس پر مبنی ہے کہ تحقیقات موجودہ پر قناعت نہ کی جائے بلکہ ہر وقت اس غرض سے نئی نئی تحقیقات عمل میں آتی رہیں کہ ہمنے جو سلسلہ قرار دیا تھا کہیں وہ غلط تو نہ ہو اور اسکے بجائے کوئی دوسرا قانون قدرت تو نہ ہو۔

اِن دونوں باتوں کے لحاظ سے مولانا نے ایک معتدل طریقہ اختیار کیا۔ وہ اشاعرہ کے برخلاف اس بات کے قائل ہیں کہ عالم میں ایک قانون قدرت اور ایک سلسلہ انتظام ہے اور اگر یہ نہ ہو تو انسان کسی کام کے لئے کوئی کوشش اور تدبیر نہ کر سکے۔ کیونکہ جب یہ معلوم ہے کہ کوئی چیز کسی کی علّت نہیں تو کسی کام کے اسباب اور علّت کی تلاش کیوں ہوگی۔

چوں سبب نبود چہ رہ جوید مرید ۔۔۔ پس سبب در راہ مے آید پدید

لیکن اسکے ساتھ یہ بھی سمجھنا چاہیئے کہ خدا کے تمام قانون قدرت کا احاطہ نہیں ہو چکا ہے جن چیزوں کو تم اسباب سمجھ رہے ہو۔ ممکن ہے کہ ایسا قانون قدرت ثابت ہو جسکے سامنے یہ تمام سلسلہ اسباب غلط ہو جائے۔

اے گرفتار سبب بیروں مپر ۔۔۔ لیک عزل آں مسبّب ظن مبر

ہر چہ خواہد از مسبب آورد ۔۔۔ قدرت مطلق سببہا بردرد

اس بحث میں مولانا نے ایک اور دقیق نکتہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔ سلسلۂ اسباب پر زیادہ غور کرنے کا اکثر یہ بھی نتیجہ ہوتا ہے کہ انسان خدا کے وجود سے بالکل منکر ہو جاتا ہے وہ سمجھتا ہے کہ اخیر علة العلل کوئی چیز نہیں بلکہ اسباب کا ایک سلسلہ غیر متناہی ہے جو قدیم سے قائم ہے اور برابر

چلا جاتا ہے۔ جو کچھ ہوتا ہے اسی سلسلہ کا نتیجہ ہے۔ ان اسباب کا اخیر میں چلکر کسی علۃ العلل پر منتہی ہونا کچھ ضرور نہیں۔

اس مہلکہ سے بچنے کیلئے انسان کو سمجھنا چاہیے کہ سلسلہ اسباب کے ساتھ ہر وقت اس بات پر نظر رکھے کہ گو واسطہ در واسطہ سیکڑوں ہزاروں اسباب کا سلسلہ قائم ہے۔ لیکن در اصل یہ تمام کلیں ایک قوت اعظم کی چلانے سے چل رہی ہیں اسلئے یہ اسباب اصلی اسباب نہیں اصلی سبب وہی قوت اعظم ہے جہاں تک یہ سلسلہ پہنچکر ختم ہوتا ہے

این سبب ہا بر نظر ہا پردہ ہاست | کہ نہ ہر دیدار صنعش را سزاست
دیدۂ باید سبب سوراخ کن | تا حجت را بر کند از بیخ و بن
تا مسبب بیند۔ اندر لامکاں | ہرزہ بیند۔ جہد و اسباب دکاں
از مسبب میرسد ہر خیر و شر | نیست اسباب و وسائط را اثر

مولانا بحر العلوم ان شعروں کی شرح میں لکھتے ہیں۔

پس اعتماد بر جہد و اسباب نباید کرد کہ ایں کار ہرزہ ہست۔ نہ آنکہ جہد و اسباب نباید کرد بلکہ شان حکیم آنست کہ طلب نہ کند چیزے را مگر بہ نہجے کہ اللہ تعالیٰ نہادہ ہست آں نہج را و آں اسباب اند۔ پس اسباب را نباید گذاشت۔ تا سر نہادن اسباب منکشف گردد۔ نمی بینی کہ انبیا علیہم السلام از سبب طلب مطلوب مے کردند۔ و در غزا مراعات اسباب مے نمودند بلکہ در جمیع امور۔

اس جگہ یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ مولانا نے جا بجا یہ تصریح کی ہے کہ انبیا کے معجزات بغیر اسباب کے وجود میں آتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔

انبیا در قطع اسباب آمدند | معجزات خویش بر کیواں زدند

اس مضمون کے اور بہت سے اشعار ہیں۔ اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ قطع اسباب سے مولانا کا یہ مطلب نہیں کہ در حقیقت ان واقعات کا سبب نہیں بلکہ مقصد یہ ہے کہ وہ اسباب ہمارے فہم سے بالاتر ہوتے ہیں یعنی ان اسباب کے علاوہ ہوتے ہیں جنکو ہم تحقیق کر چکے ہیں چنانچہ مولانا خود فرماتے ہیں۔

ہست بر اسباب اسباب دگر | در سبب منگر بداں افگن نظر

آن سببہا انبیا را رہبر است	آن سببہا زین سببہا برتر است
این سبب را محرم آمد عقلہا	وان سببہا راست محرم انبیا

معجزہ دلیل نبوت ہی یا نہیں

اوپر گذر چکا کہ مولانا کے نزدیک۔ نبوت کی تصدیق کیلئے معجزہ شرط نہیں جسکے دل میں ایمان کا مزہ ہوتا ہی۔ پیغمبر کی صورت اور اُسکی باتیں اسکے حق میں معجزہ کا کام دیتی ہیں۔

در دلِ ہر کس کہ از دانش مزہ است | روئے و آواز پیمبر معجزہ است

لیکن مولانا نے اسی پر قناعت نہیں کی بلکہ صاف صاف تصریح کی کہ معجزہ ایمان کا سبب نہیں ہوتا اور اس سے ایمان بھی پیدا ہوتا ہی تو جبری ایمان پیدا ہوتا ہے۔ نہ ذوقی چنانچہ فرماتے ہیں۔

موجب ایماں نباشد معجزات	معجزات ایمان کا سبب نہیں ہوتے
بوئے جنسیت کند جذب صفات	جنسیت کی بو صفات کو جذب کرتی ہی
معجزات از بہر قہر دشمن ست	معجزے اسلئے ہوتے ہیں کہ دشمن دب جائیں
بوئے جنسیت سوئے دل بروں است	لیکن جنسیت کی بو اس غرض کیلئے ہی کہ دل تک پہنچ جائے
قہر گردد۔ دشمن اما دوست نے	دشمن دب جاتا ہی لیکن دوست نہیں ہوتا
دوست کے گردد بہ بستہ گردنے	وہ شخص بھلا دوست کیا ہوگا جو گردن پکڑکر لایا گیا ہی

مولانا نے اس بحث میں ایک اور دقیق نکتہ کی طرف اشارہ کیا ہے اسکی تفصیل یہ ہے معجزے سے نبوت پر جو استدلال کیا جاتا ہے اسکی منطقی ترتیب یہ ہوتی ہے۔

اس شخص سے یہ فعل (معجزہ) صادر ہوا ہے۔

اور جس شخص سے یہ فعل صادر ہو۔ وہ پیغمبر ہے۔

اس لئے یہ شخص پیغمبر ہے۔

اس صورت میں پیغمبر کا اثر بالذات خارجی چیز پر ہوتا ہی۔ مثلاً دریا کا پھٹ جانا۔ سنگریزوں کا بولنا وغیرہ وغیرہ اس اثر سے پھر بواسطہ قلب پر اثر پڑتا ہے۔ یعنی آدمی اس بنا پر ایمان لاتا ہے کہ جب اس شخص نے دریا کو شق کر دیا۔ تو ضرور پیغمبر ہے۔

[۱] دفتر ششم۔ حکایت رنجور شدن بلال

لیکن بجائے اسکے کہ معجزہ کسی پتھر۔ یا دریا۔ یا اور جمادات پر اثر کرے یہ زیادہ آسان ہے کہ پہلے پہل دل ہی پر اثر کرے۔ خدا جب یہ چاہتا ہی کہ پیغمبر پر لوگ ایمان لائیں تو یہ زیادہ آسان اور زیادہ دل نشین طریقہ ہے کہ بجائے جمادات کے خود لوگوں کے دلوں کو متاثر کردے کہ وہ ایمان قبول کریں اور یہی اصلی معجزہ کہا جا سکتا ہے۔ مولانا اس نکتے کو ان الفاظ میں ادا کرتے ہیں۔

معجزہ کاں بر جمادے کرد اثر	یا عصا۔ یا بحر۔ یا شق القمر
گر اثر بر جان زند بے واسطہ	متصل گردد بہ پنہاں رابطہ
بر جمادات آں اثر عاریہ است	آں پے روح خوش متواریہ است
تا ازاں جامد۔ اثر گیرد ضمیر	حبذا ناں بے ہیولائے خمیر
بر زند از جان کامل معجزات	بر ضمیر جان طالب چوں حیات

اخیر شعر میں معجزے کی اصلی حقیقت بتائی ہے۔ یعنی پیغمبر کا روحانی اثر خود طالب کی روح پر پڑتا ہے۔ کسی واسطہ اور ذریعہ کی ضرورت نہیں ہوتی۔

روح

اس قدر عموماً مسلّم ہے کہ یہ مسئلہ عقائد کا سب سے اہم مسئلہ ہے۔ عام لوگوں کے نزدیک اسکی اہمیت معاد کے عقیدے کے لحاظ سے ہی۔ کیونکہ اگر روح کا وجود نہ تسلیم کیا جائے تو معاد کا اثبات نہیں ہو سکتا لیکن حقیقت یہ ہی کہ یہ مسئلہ کل نظام مذہبی کی بنیاد ہے وجود باری۔ نظم کائنات۔ نبوت عقاب و ثواب۔ ان تمام مسائل کا اذعان روح ہی کی حقیقت پر غور کرنے سے ہو سکتا ہی۔ اسی بنار پر مولانا نے اس مسئلہ پر بہت زور دیا ہی اور بار بار مختلف موقعوں پر روح کی حقیقت۔ حالت اور خواص سے بحث کی ہی۔ روح کے متعلق اہل علم کی رائیں نہایت مختلف ہیں۔ حکمائے طبیعین اور اصحاب بینو و فیثاغورس کا یہ مذہب ہی کہ روح کوئی جداگانہ چیز نہیں۔ بلکہ ترکیب عناصر سے جو خاص مزاج پیدا ہوتا ہے۔ اسی کا نام روح ہے۔ ارسطو کتاب اثولوجیا میں لکھتا ہے۔

ثالثہا اصحاب فیثاغورس وصفوا النفس فقالوا انھا ایتلاف الاجرام کائتلاف الکائن فی اوتاد العود۔ | فیثاغورس کے پیرو اس بات کے قائل ہیں کہ روح عناصر کی ترکیب کا نام ہے۔ عود (ایک باجہ کا نام ہے) کے تاروں کی ترکیب کی طرح۔

آجکل یورپ کے اکثر حکماء کا بھی یہی مذہب ہے ان کے نزدیک جسم کی ترکیب کے سوا انسان میں اور کوئی چیز نہیں اسی سے وہ افعال سرزد ہوتے ہیں جنکو لوگ روح کے خواص اور افعال سے تعبیر کرتے ہیں۔ تعجب یہ ہے کہ ہمارے علمائے متکلمین کا بھی یہی مذہب ہے اسی بنار پر وہ اس بات کے بھی قائل ہیں کہ انسان جب مرتا ہے تو روح بھی فنا ہو جاتی ہے۔ متکلمین اور طبعیین میں صرف یہ فرق ہے کہ طبعیین کے نزدیک انسان کا یہیں تک خاتمہ ہے۔ لیکن متکلمین کے نزدیک خدا قیامت میں اسی جسم کو دوبارہ پیدا کریگا اور اس میں نئے سرے سے روح پھونکے گا۔ افلاطون اور دیگر حکماء کا یہ مذہب ہے کہ روح ایک جوہر مستقل ہے جو بدن سے بطور آلہ کے کام لیتا ہے۔ بدن کے فنا ہونے سے اسکی ذات میں کوئی نقصان نہیں آتا۔ البتہ آلہ کے نہ ہونے سے جو کام وہ کرتا تھا وہ رکجاتا ہے بوعلی سینا۔ امام غزالی اور صوفیہ وحکمائے اسلام کا یہی مذہب ہے۔ اور مولانا روم بھی اسی کے قائل ہیں۔ بوعلی سینا نے اشارات وغیرہ میں روح کے ثبات کے بہت سے دلائل لکھے ہیں جنکو دیکھکر ہنسی آتی ہے۔ سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ جب انسان کسی چیز کا تصور کرتا ہے جس کا تجزیہ نہیں ہوسکتا۔ مثلاً نقطہ وغیرہ تو ضرور ہے کہ جس چیز میں یہ تصور مرتسم ہو وہ بھی غیر منقسم ہو۔ کیونکہ اگر وہ منقسم ہوگی تو جس چیز کا تصور ہوا ہے وہ بھی منقسم ہو سکے گی کیونکہ محل کے انقسام سے حال کا انقسام لازم ہے۔ حالانکہ یہ پہلے ہم فرض کر چکے ہیں کہ نقطہ وغیرہ منقسم نہیں ہو سکتے۔ اب جس چیز میں نقطہ کی صورت مرتسم ہوتی ہے وہ جسمانی نہیں ہوسکتی۔ کیونکہ اگر جسمانی ہوگی تو اسکا تجزیہ ہوسکے گا تو جو چیز اس میں مرتسم ہے اسکا بھی تجزیہ ہوسکے گا اور یہ محال ہے۔

اس سے ثابت ہوا کہ انسان میں کوئی ایسی بھی چیز ہے جو جسمانی نہیں۔ اور اسی کا نام روح ہے لیکن اگر یہ استدلال صحیح ہو۔ تو خوشبو۔ رنگ۔ مزہ وغیرہ کا بھی انقسام ہوسکے گا۔ کیونکہ

یہ چیزیں جسم میں پائی جاتی ہیں اور جسم قابل انقسام ہے۔ اور کلیہ ٹھیر چکا کہ جب محل قابل انقسام ہوتا ہے تو جو چیز اس میں حال ہوتی ہے وہ بھی قابل انقسام ہوتی ہے۔ بو علی سینا نے اسی قسم کے اور بہت سے لغو اور پا در ہوا دلائل قائم کئے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ روح وغیرہ اس قسم کی چیزیں نہیں ہیں جن پر اس قسم کے دلائل قائم ہو سکیں جیسے محسوسات اور مادیات کے لئے ہو سکتے ہیں۔ ان چیزوں کے ثابت کرنے کا صرف یہی طریقہ ہے کہ ان کی حقیقت اور خواص کی اس طرح تشریح کی جائے کہ خود بخود دل میں اذعان کی کیفیت پیدا ہو جائے۔ مولانا نے یہی طریقہ اختیار کیا ہے اس اجمال کی تفصیل اس قدر بدیہی ہے کہ عالم میں جو چیزیں موجود ہیں ان میں بے انتہا فرق مراتب پایا جاتا ہے سب سے کمتر درجہ عناصر کا ہے۔ یعنی وہ چیزیں جن میں کسی قسم کی ترکیب نہیں اور اسلئے اُن میں دست قدرت اپنی صناعیاں نہیں دکھا سکتا۔ اس طبقے کو جماد کہتے ہیں۔ اسکے بعد ترکیب شروع ہوتی ہے اور یہی عالم فطرت کی ترقیوں کی پہلی منزل ہے ترکیب کا ابتدائی درجہ نباتات ہیں۔ نباتات کے ہزاروں لاکھوں اقسام ہیں۔ اور ان میں فطرت کی ہزاروں عجیب و غریب صنعت گریاں نظر آتی ہیں تاہم اُن میں چونکہ ادراک کا شائبہ نہیں وہ ایک خاص درجے سے آگے نہیں بڑھ سکتے۔ نباتات کے بعد حیوانات کا درجہ ہے جسکی صفت ممیزہ ادراک ہے اور یہیں سے روحانیت کی ابتدا ہے روح کے گو اور بہت سے اوصاف ہیں جنکی وجہ سے وہ اوروں سے ممتاز ہے۔ لیکن سب سے بڑا خاصہ ادراک ہے۔ اسلئے روح درحقیقت ادراک ہی کا نام ہے۔ اور چونکہ ادراک کے مراتب میں فرق ہے اسلئے مولانا کی رائے کے موافق روحانیت کلی مشکک ہے جو بعض افراد میں کم بعض میں زیادہ اور بعض میں اس سے زیادہ ہے۔ جس طرح سفیدی و سیاہی کہ بعض افراد میں کم اور بعض میں زیادہ پائی جاتی ہے چنانچہ فرماتے ہیں۔

جاں چہ باشد باخبر از خیر و شر شاد از احسان و گریاں از ضرر چوں سر و ماہیت جاں مخبر ست	جان و روح کس چیز کا نام ہے اُس چیز کا جو خیر و شر کو جانتی ہے اور جو فائدہ سے خوش اور نقصان سے رنجیدہ ہوتی ہے۔ جب جان کی ماہیت ادراک ٹھیری۔

ہر کہ او آگاہ تر۔ با جاں تر ہست	تو جسکو زیادہ ادراک ہے اس میں زیادہ جان ہے۔
اقتضائے جاں چو اے دل آگہیست	جان کا اقتضا جب ادراک ٹھہرا
ہر کہ آگہ تر بود جانش قویست	تو جو زیادہ ادراک رکھتا ہے اسکی جان زیادہ قوی ہے۔
روح را تاثیر آگاہی بود +	روح کی تاثیر ادراک ہے۔
ہر کرا ایں بیش اللہی بود	اس لئے جسمیں یہ زیادہ ہو وہ خدائی آدمی ہے۔
جاں نباشد جز خبر در آزموں	روح ادراک کے سوا اور کوئی چیز نہیں
ہر کرا افزوں خبر۔ جانش فزوں	اس لئے جسمیں ادراک زیادہ ہو اس میں روح بھی زیادہ ہی
جان ما از جانِ حیواں بیشتر	ہماری جان حیواں سے زیادہ ہے۔
از چہ رو؟ زاں کو فزوں دارد خبر	کیوں؟ اسلئے کہ وہ زیادہ ادراک رکھتی ہے۔
پس فزوں از جان ماجان ملک	پھر ہماری جان سے زیادہ ملائکہ کی جان ہی
کو منزہ شد زحسِ مشترک	جو حس مشترک سے بری ہے۔
بے جہت واں عقل علام البیاں	خدا کی عقل بے جہت ہے۔
عقل تر از عقل وجان تر ہم زجاں	وہ عقل سے بڑھکر عقل اور جان سے بڑھکر جان ہے

روح اگرچہ تمام حیوانات میں پائی جاتی ہے۔ اور اگرچہ حیوانات کے مختلف انواع میں اس کے مراتب نہایت متفاوت ہیں۔ تاہم حیوانات میں جو روح ہے وہ ترقی کی ایک خاص حد سے آگے نہیں بڑھ سکتی۔ اس حد کو روح حیوانی کہتے ہیں اس سے آگے جو درجہ ہے وہ روح انسانی ہے۔

غیر فہم وجاں کہ در گاؤ خر ست   آدمی را عقل وجان دیگر ست

اس روح کے خواص اور اوصاف مولانا کے فلسفہ کے مطابق یہ ہیں۔

۱۔ وہ ایک جوہر مجرد اور جسمانیت سے بالکل بری ہے۔ اسکا تعلق جسم سے نہیں بلکہ اس روح حیوانی سے ہے جو انسان میں موجود ہے یہ تعلق اس قسم کا ہے جس طرح آفتاب کا آئینہ سے آفتاب اپنی جگہ موجود ہی لیکن اس کا عکس آئینہ پر پڑتا ہے اور اسکو روشن کر دیتا ہی اسیطرح روح عالم ملکوت

میں ہے اس کا پرتو روح حیوانی پر پڑتا ہے اور اسکی وجہ سے انسان عجیب و غریب قوی کا مظہر بن جاتا ہے

حاشَ للہ تو برد نی زیں جہاں	حاشا! تو اس جہان سے باہر ہے۔
ہم بوقت زندگی ہم بعد آں	زندگی میں بھی اور مرنے کے بعد بھی
در ہوائے غیب مرغے مے پرد	ہوا میں ایک مرغ اڑتا جاتا ہے
سایۂ او برزمیں مے گسترد	اور اس کا سایہ زمین پر پڑتا ہے۔
جسم سایہ سایۂ سایہ دل است	جسم روح کے سایہ کا سایہ ہے
جسم کے اندر خور پایہ دل ست	جسم کو دل سے کیا نسبت
مرد خفتہ روح او چوں آفتاب	جب آدمی سو جاتا ہے تو روح آفتاب کی طرح آسمان
در فلک تاباں و در تن جامہ خواب	پر چمکتی ہے اور بدن شبخوابی کپڑوں میں ہوتا ہے
جاں نہاں اندر خلا ہمچو سنجاف	روح خلا میں سنجاف کی طرح مخفی ہے۔
تن تقلب مے کند زیر لحاف	اور بدن لحاف کے نیچے کروٹیں بدلتا ہے۔
روح من چوں امر ربی مختفی ست	میری روح خدا کے امر کی طرح مخفی ہے
ہر مثالیکہ بگویم منتفی ست	روح کی جو مثال دیجائے سب غلط ہے

۲- روح کی ترقی کے مراتب سلسلہ بہ سلسلہ بڑھتے جاتے ہیں یہاں تک کہ اسکا ایک ایسا درجہ آتا ہے جو عام روح انسانی سے اسی قدر بالاتر ہے جس قدر انسانی روح حیوانی روح سے یہی درجہ نبوت کا ہے۔

غیر فہم وجاں کہ در گاو و خراست	آدمی را عقل و جان دیگر ہست
باز غیر عقل وجان آدمی +	ہست جانے در نبی و در ولی
روح وحی از عقل نہاں تر بود	زانکہ او غیب ست واز اں سر بود

عقول مجردہ اور روحانیات جو نظام عالم کے کام پر معمور ہیں اسی روح کے سلسلے میں واقع ہیں۔

۳- جس طرح انسان کا جسم جو کام کرتا ہے اس وجہ سے کرتا ہے کہ اسپر روح کا پرتو ہے اسی طرح روح پر عالم قدس کا پرتو ہے۔

آنچناں کہ پرتوِ جاں بر تن است | پرتوِ جانانہ۔ بر جانِ من است

جانِ جاں چوں واکشد پا را ز جاں | جاں چناں گردد کہ بے تن جاں بداں

چوں تو ندہی راہ جاں خود بردہ گیر | جاں کہ بے تو زندہ باشد مردہ گیر

حاصل یہ ہے کہ روح ایک جوہر مجرد ہے۔ اور انسان میں جو روح حیوانی ہے (جسکو جان بھی کہتے ہیں) یہ اس کے کام کرنے کا آلہ ہے۔ جس طرح کاریگر آلہ کے بغیر کام نہیں کر سکتا روح بھی اس روح حیوانی کے بغیر کام نہیں کر سکتی۔ لیکن فی نفسہ وہ بالکل ایک جداگانہ شے ہے اور چونکہ وہ جوہر مجرد ہے۔ یعنی نہ مادہ سے ہے نہ مادہ سے مرتب ہے۔ اس لئے اس کو فنا نہیں۔ انسان دراصل اسی روح کا نام ہے اور یہ جسم اور روح حیوانی اس کا قالب ہے۔

جاں ہمہ نور ست و تن رنگست و بود | رنگ و بو بگذار و دیگر آں مگو

رنگ دیگر شد و لیکن جانِ پاک | فارغ از رنگست و از ارکان خاک

چوں ز رو داں ایں تن پر حیف را | نے ستارہا شاید ایں نہ صیف را

زیں بدن اندر عذابی اے پسر | مرغ روحت بستہ با جنسِ دگر

روح بازست و طبائع زاغہا | دارد از زاغاں و چغداں داغہا

مغز ہر میوہ بہ است از پوستش | پوست آں تن را دنمغز آں دوستش

مغز مغزے دارد آخر آدمی | یک دمے او را طلب گر آدمی

بحر علمے در نمے پنہاں شدہ | در دو گز تن عالمے پنہاں شدہ

جانِ بے کیفی شدہ محبوس کیف | آفتابی حبس عقدا نیست حیف

ایں ہمہ بہر ترقی ہائے روح | تا رسد خوش خوش بہ میدانِ فتوح

مرد اول بستۂ خواب و خور است | آخر الامر از ملائک بہتر است

جسم را نیو داز اں عنبر بہرہ | جسم پیش بحر جاں چوں قطرہ

جسم از جاں روز افزوں میشود | چوں رود جاں جسم بیں چوں میشود

حد جسمت یک دو کف خود بیش نیست / جانِ تو تا آسماں جولاں کنیست

نور بے ایں جسم مے بیند بخواب / جسم بے آں نور نبود جز خراب

بار نامہ روح حیوانی ست ایں / بیشتر رو روح انسانی ست ایں

جسمہا چوں کوزہ ہائے بستہ سر / تا کہ در ہر کوزہ چہ بود آں نگر

روح کی بقا کا مسئلہ تفصیل کے ساتھ معاد کے ذکر میں آئے گا۔

مولانا نے مثنوی میں جا بجا سلسلہ کائنات پر اس طرح توجہ دلائی ہے جس پر غور کرنے سے روح اور پھر روحانیات اور پھر علۃ العلل کا وجدان۔ دل میں پیدا ہوتا ہے۔ صاف نظر آتا ہے کہ عالم میں دو قسم کی چیزیں نظر آتی ہیں کثیف[1] و لطیف یہ بھی بداہتہ نظر آتا ہے کہ کثیف چیز کتنی ہی طویل و عریض اور پر عظمت و شان ہو۔ لیکن جب تک اس میں لطیف جز شامل نہیں ہوتا وہ محض ہیچ اور مبتذل ہوتی ہے۔ پھول میں خوشبو۔ آنکھوں میں نور جسم میں حرکت۔ مادہ میں قوت نہ ہو تو یہ بیکار چیزیں ہیں۔ لطافت کے مدارج ترقی کرتے جاتے ہیں۔ جو مثالیں ابھی مذکور ہوئیں یہ بہ کمال لطافت کی مثال نہیں۔ کیونکہ خوشبو وغیرہ میں بھی مادہ کا شائبہ پایا جاتا ہے۔ لطافت کے کمال کے یہ معنی ہیں کہ نہ خود مادہ ہو نہ مادے سے نکلا ہو۔ اس درجے کو حکما کی اصطلاح میں تجرد عن المادہ کہتے ہیں۔ اور اس کا پہلا مظہر روح ہے۔ لیکن چونکہ روح میں پھر بھی اس قدر مادیت موجود ہے کہ وہ مادہ میں آسکی ہے چنانچہ جسم انسانی میں روح سما سکتی ہے۔ اس لئے وہ مجرد محض نہیں ہے لیکن سلسلہ ترقی کی رفتار سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ درجہ بھی موجود ہے اور یہی مجردات ہیں جو تمام عالم پر متصرف ہیں اور اس عظیم الشان کل کو چلا رہے ہیں۔ حکمائے اسلام نے ان دونوں مراتب کا نام خلق اور امر رکھا ہے۔ اور قرآن مجید نے بھی اس آیت اَلَا لَہُ الْخَلْقُ وَالْاَمْرُ کے یہی معنی قرار دئے ہیں۔ اس اصطلاح کے موافق مادیات کو عالم خلق اور مجردات کو عالم امر کہتے ہیں چنانچہ مولانا فرماتے ہیں

عالم خلق ہست با سوئے جہات / بے جہت داں عالم امر و صفات

بے جہت دان عقل علام البیان / عقل تر از عقل و جاں تر ہم ز جاں

[1] کثیف سے یہاں معمولی مستعمل معنی مراد نہیں بلکہ وہ چیز مراد ہے جس میں مادیت زیادہ نمایاں ہو مثلاً پھول کثیف ہے اور بو لطیف ۲

قرآن مجید کی اِس آیت میں قل الروح مِن امرِ ربّی جو روح کو امر کہا ہے اسکے یہی معنے ہیں۔

اِس تمام سلسلہ پر غور کرنے سے آخری نتیجہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب روحانیات جو عالم خلق پر متصرف اور اسکی علت ہیں مادہ اور زمان و مکان سے مجرد ہیں تو ان روحانیات کا خالق اور بھی مجرد اور منزہ محض ہوگا

بے جہت داں عالم امر اے صنم	عالم امر بے جہت ہے یعنی خصوصیات مکان سے مبرا ہے
بے جہت تر باشد آمر لاجرم	تو جو اس عالم امر کا خالق ہے وہ تو اور بے جہت ہوگا۔

تقریر مذکورہ بالا سے معلوم ہوا ہوگا کہ روح کا مسئلہ تھا تائید مذہبی کی جان ہے۔

مجردات ۔ ملائکہ ۔ علۃ العلل ۔ سب اسی مسئلہ کی فرعیں ہیں اور کم سے کم یہ کہ وہ خدا کے اجمالی تصور کا ایک ذریعہ ہے ۔ اسی بنا پر **حضرات صوفیہ** سب سے زیادہ اسی مسئلہ پر توجہ کرتے ہیں اور اس بات کے قائل ہیں کہ ۔ من عرف نفسہ فقد عرف ربہ ۔

معاد

عقائد کا یہ اہم ترین مسئلہ ہے ۔ اور حقیقت ہے کہ اگر یہ اعتقاد دل سے اُٹھ جائے کہ معاصی و افعال بد پر کبھی نہ کبھی کسی قسم کا مواخذہ ضرور ہوگا ۔ تو تمام دنیا میں اخلاق کا جو پایہ ہے دفعۃً اپنے درجے سے گر جائیگا لیکن ایسا اہم مسئلہ علم کلام کی تمام موجودہ کتابوں میں جس طرح ثابت کیا جاتا ہے ۔ اس سے یقین کا پیدا ہونا ایک طرف ۔ فطری وجدان میں بھی ضعف آجاتا ہے ۔ تمام متکلمین کا دعوے ہے کہ روح کوئی مستقل چیز نہیں جسم کی ترکیب سے جو خاص مزاج پیدا ہوتا ہے اسی کا نام روح ہے ۔ اس لئے جب وہ مزاج فنا ہوگیا تو روح بھی فنا ہوگئی (مادیین کا بھی یہی مذہب ہے) لیکن قیامت میں خدا اسی جسم کو دوبارہ زندہ کریگا اور اسی کے ساتھ روح بھی پیدا ہوگی ۔ یہ تصریح شریعت میں کہیں منصوص نہیں لیکن متکلمین نے اس پر اس قدر زور دیا کہ اسکے لئے اعادہ معدوم کو بھی جائز ثابت کیا یعنی یہ کہ ایک شے جو معدوم ہوگئی بعینہ تمام اُنہی خصوصیات کے ساتھ پھر پیدا ہو سکتی ہے اسکے متعلق امام رازی اور اُنکے مقلدین کی سینہ زوریاں تفریح طبع کے قابل ہیں لیکن اس کتاب میں اس کا موقع

نہیں۔ متکلمین کے برخلاف مولانا نے اس مسئلہ کی اس طرح تشریح کی کہ روح جسم سے جداگانہ ایک جوہر نورانی ہے اور جسم کے فنا ہونے سے اس پر صرف اس قدر اثر پڑتا ہے جتنا ایک کاریگر پر ایک خاص آلہ کے جلتے رہنے سے۔ چنانچہ یہ بحث بہ تفصیل گذر چکی۔ اور جب یہ ثابت ہے کہ روح فنا نہیں ہوتی تو معاد کے ثابت کرنے کے لئے نہ اعادۂ معدوم کے دعوے کی ضرورت ہے نہ احیار موتی کی۔

اصل یہ ہے کہ اخلاقی حیثیت سے تو معاد کی ضرورت سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا۔ گفتگو جو کچھ ہے یہ ہے کہ بظاہر یہ نہایت بعید معلوم ہوتا ہے کہ انسان جب مر کر سٹر گل جائے تو پھر اسکو دوبارہ زندگی حاصل ہو۔ مولانا نے اس استبعاد کو نہایت عمدہ تمثیلوں اور تشبیہوں سے رفع کیا ہے۔
عمر خیام نے ایک رباعی نے لطیفہ کے طور پر معاد سے انکار کیا تھا اور کہا تھا کہ انسان کوئی گھانس نہیں ہی کہ ایک دفعہ کاٹ ڈالی جائے تو پھر اُگ آئے۔ مولانا اس کا جواب اسی انداز بیان میں دیتے ہیں

کدام دانہ فرو رفت در زمیں کہ نہ رست	چرا بہ دانۂ انسانت ایں گماں باشد

یہ استدلال اگرچہ بظاہر ایک لطیفہ ہے۔ لیکن در اصل وہ علمی استدلال ہے۔ چنانچہ تفصیل آگے آتی ہے۔ مولانا نے معاد کے استبعاد کو اس طریقے سے رفع کیا کہ انسان پہلے جماد تھا۔ جماد سے نبات ہوا۔ نبات سے حیوان ہوا۔ حیوان سے انسان ہوا۔

آمدہ اول بہ اقلیم جماد	از جمادی در نباتی او فتاد
سالہا اندر نباتی عمر کرد	وز جمادی یاد ناورد از نبرد
وز نباتی چوں بہ حیواں اوفتاد	نامدش حال نباتی ہیچ یاد
جز ہماں میلے کہ دارد سوی آن	خاصہ در وقت بہار و ضیمراں
ہمچنیں اقلیم تا اقلیم رفت	تا شد اکنوں عاقل و دانا و زفت
عقلہائے اولینش یاد نیست	ہم ازیں عقلش تحول کردنی ست
تا رہد زیں عقل پر حرص و طلب	صد ہزاراں عقل بیند بوالعجب
گرچہ خفتہ گشت و ناسی شد ز پیش	کے گذارندش دراں نسیان خویش

بازازان خوابش بہ بیداری کشند | کہ کند بر حالت خود ریشخند

انسان کی خلقت کے یہ انقلابات مذہبًا اور حکمتہً دونوں طرح سے ثابت ہیں قرآن مجید میں ہے۔

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ طِیْنٍ | اور بیشک ہم نے انسان کو خلاصہ خاک سے پیدا کیا پھر ہمنے
ثُمَّ جَعَلْنٰهُ نُطْفَةً فِیْ قَرَارٍ مَّكِیْنٍ۔ | اُسکو ایک معین مقام میں نطفہ بنایا۔
ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ | پھر ہمنے نطفے کو خون کی پھٹکی بنایا پھر اُسکو گوشت کا لوتھڑا
مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظٰمًا فَكَسَوْنَا | بنایا۔ پھر ہڈیاں بنائیں۔ پھر ہڈیوں پر گوشت چڑھایا۔
الْعِظٰمَ لَحْمًا۔ ثُمَّ اَنْشَاْنٰهُ خَلْقًا اٰخَرَ[۱] | پھر ہمنے اُسکو ایک دوسری مخلوق بنایا (یعنی حیوان سے بالاتر)

فلسفہ حال کے موافق بھی یہ ترتیب صحیح ہے۔ ڈارون کی تھیوری کے موافق انسان پر۔ جمادی۔ نباتی حیوانی سب حالتیں گذری ہیں۔ صرف یہ فرق ہے کہ ڈارون روح انسانی کا قائل نہیں۔ اس بنا پر وہ انسان کو الگ مخلوق نہیں سمجھتا بلکہ حیوانات ہی کی ایک نوع خیال کرتا ہے۔ جس طرح گھوڑا۔ ہاتھی۔ شیر۔ بندر وغیرہ۔

بہر حال جب یہ ثابت ہوا کہ انسان پہلے جماد تھا جمادیت کے فنا ہونے کے بعد۔ نبات ہوا نباتیت کے فنا ہونیکے بعد حیوان۔ تو اس میں کوئی استبعاد نہیں معلوم ہوتا کہ یہ حالت بھی فنا ہو کر کوئی اور عمدہ حالت پیدا ہو۔ اور اسی کا نام دوسری زندگی یا معاد یا قیامت ہے کسی چیز کے فنا ہونے کے یہ معنی نہیں کہ وہ سرے سے معدوم ہو جائے بلکہ ایک ادنیٰ حالت سے اعلیٰ کی طرف ترقی کرنے کے لئے ضرور ہی کہ موجودہ صورت فنا ہو جائے مولانا نے نہایت تفصیل اور بسط سے اس مسئلہ کو بیان کیا ہے کہ ترقی کے عجیب و غریب مدارج کے لئے فنا اور نیستی ضرور ہے پہلے اس کو نہایت عام فہم مثالوں میں بیان کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں۔

لوح را اوّل بشوید بے وقوف | نادان پہلے تختی کو دھوتا ہے۔
انگہے بروے نویسد او حروف | تب اس پر حرف لکھتا ہے۔
وقت شستن لوح را باید شناخت | تختی کے دھونے کے وقت یہ سمجھ لینا چاہیئے

[۱] ان آیتوں کو عبدالعلی بحر العلوم نے مولانا کے اشعار مذکورہ بالا کی شرح میں لکھا ہے اور اس سے مولانا کے دعوی کی صحت پر استدلال کیا ہے

کہ مرآں را دفترے خواہند ساخت	کہ اسکو ایک دفتر بنائیں گے
چوں اساس خانۂ نو افگنند	جب نئے مکان کی بنیاد ڈالتے ہیں۔
اولین بنیاد را بر مے کنند	تو پہلی بنیاد کو کھود کر گرا دیتے ہیں
گل بر آرند اول از قعر زمیں	پہلے زمین سے مٹی نکالتے ہیں۔
تا بہ آخر بر کشی ماء معیں	تب صاف پانی نکلتا ہے
کاغذے جوید کہ آن بنوشتہ نیست	لکھنے کے لئے سادہ کاغذ تلاش کیا جاتا ہے۔
تخم کارد موضعے کہ کشتہ نیست	بیج اس زمین میں ڈالا جاتا ہے جو بن بوئی ہوتی ہے
ہستی اندر نیستی بتواں نمود	ہستی نیستی ہی میں دکھائی جا سکتی ہے۔
مال داراں بر فقیر آرند جود	دولتمند لوگ فقیروں پر سخاوت کا استعمال کرتے ہیں

ان عام فہم مثالوں کے بعد مولانا نے فطرت کے سلسلے سے استدلال کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں

تو ازاں روزے کہ در ہست آمدی	تم جس دن سے کہ وجود میں آئے۔
آتشی۔ یا خاک۔ یا بادی بدی	پہلے آگ۔ یا خاک۔ یا ہوا تھے۔
گر بداں حالت ترا بودے بقا	اگر تمہاری وہی حالت قائم رہتی
کے رسیدے مر ترا ایں ارتقا	تو یہ ترقی کیونکر نصیب ہو سکتی
از مبدل ہستی اول نماند	بدلنے والے نے پہلی ہستی بدل دی
ہستی دیگر بجائے او نشاند	اور اسکی جگہ دوسری ہستی قائم کردی
ہمچنیں تا صد ہزاراں ہستہا	اسی طرح ہزاروں ہستیاں بدلتی چلی جائیں گی
بعد یک دیگر۔ دوم بہ ز ابتدا	یکے بعد دیگرے۔ اور پچھلی پہلی سے بہتر ہوگی
ایں بقاہا از فناہا یافتی	یہ بقا تم نے فنا کے بعد حاصل کی ہے۔
از فنا پس رو چرا بر تافتی	پھر فنا سے کیوں جی چراتے ہو۔
زاں فناہا چہ زیاں بودت کہ تا	اُن فناؤں سے تمکو کیا نقصان پہونچا۔

بر بقا چسپیدۂ اے بے نوا	خواب بقا سے چمٹے جاتے ہو۔
چوں دوم از اولیت بہتر است	جب دوسری ہستی پہلی ہستی سے بہتر ہے
پس فنا جوئے و مبدل را پرست	تو فنا کو ڈھونڈو اور انقلاب کنندہ کو پوجو
صد ہزاراں حشر دیدی ای عنود	تم سیکڑوں قسم کے حشر کو دیکھ چکے
تاکنوں ہر لحظہ از بدو وجود	ابتدائے وجود سے اس وقت تک
از جمادی بے خبر سوئے نما	پہلے تم جماد تھے۔ پھر تم میں قوت نمو پیدا ہوئی
وز نما سوئے حیات و ابتلا	پھر تم میں جان آئی
باز سوئے عقل و تمییزات خوش	پھر عقل و تمیز
باز سوئے خارج ایں پنج و شش	پھر حواس خمسہ کے علاوہ اور حواس حاصل ہوئے
در فناہا ایں بقا ہا دیدۂ	جب فناؤں میں تم نے یہ بقائیں دیکھیں
بر بقائے جسم چوں چفسیدۂ	تو جسم کے بقا پر کیوں جان دیتے ہو۔
تازہ مے گیر و کہن را مے سپار	نیا لو۔ اور پرانا چھوڑو
کہ ہر امسالت فزونست از سہ پار	کیونکہ تمہارا ہر سال پار سال سے اچھا ہے۔

مولانا کا یہ استدلال بالکل جدید سائنس کے مطابق ہے۔ جدید تحقیقات سے یہ ثابت ہو گیا کہ کوئی چیز پیدا ہو کر فنا نہیں ہو سکتی۔ بلکہ کوئی دوسری صورت بدل لیتی ہے۔ انسان دو چیزونکا نام ہے جسم اور روح۔ روح کو سائنس والے گو مصطلح معنوں میں تسلیم نہیں کرتے لیکن کم از کم ان کو یہ ضرور ماننا پڑتا ہے کہ وہ ایک قوت ہے سائنس والوں کے نزدیک دنیا میں دو چیزیں پائی جاتی ہیں۔ مادہ مثلاً خاک۔ پانی وغیرہ۔ اور قوت مثلاً حرارت حرکت وغیرہ انسان انھی دو چیزوں کا مجموعہ ہے۔ جسم مادہ ہے۔ اور روح قوت ہے۔ اور چونکہ سائنس نے ثابت کر دیا ہے کہ مادہ اور قوت کبھی فنا نہیں ہو سکتی اسلئے ضرور ہے کہ انسان جب فنا ہو تو اسکا مادہ اور قوت۔ کوئی دوسری صورت اختیار کرے۔ اسی کو ہم انسان کی دوسری زندگی یا معاد یا

قیامت کہتے ہیں! اسلئے ملحد سے ملحد بھی مطلق معاد کے وجود سے انکار نہیں کرسکتا۔

وَمَا خَلَقْنَا السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضَ وَمَا بَیْنَهُمَا اِلَّا بِالْحَقِّ۔

ہم نے آسمان اور زمین اور اُن چیزوں کو جو اِن کے درمیان ہیں بیکار نہیں پیدا کیا

ایک فرقہ اس بات کا قائل ہے کہ عالم کے پیدا کرنے سے کوئی آیندہ غرض نہیں۔ بلکہ عالم اپنی غرض خود آپ ہے۔ مولانا نے اس خیال کو نہایت خوبی سے باطل کیا ہے ان کا استدلال یہ ہے کہ اس قدر مسلم ہے کہ سلسلۂ کائنات میں ایک خاص ترتیب اور نظام پایا جاتا ہے

گر نمے بینی تو تقدیر و قدر	در عناصر۔ گردش و جوشش نگر
آفتاب و ماہ۔ دو گاو خراس	گرد مے گردند و مے دارند پاس
اختراں ہم خانہ خانہ مے روند	مرکب ہر سعد و نحسے مے شوند
ابر را ہم تازیانہ آتشین	میزند کہ ہاں چنیں و نے چنیں
بر فلاں وادی ببار۔ ایں سو مبار	گوشمالش مے دہد کہ گوش دار

اس بات کے ثابت ہونیکے بعد کہ عالم میں ایک خاص سلسلہ اور نظام ہے قطعاً لازم آتا ہے کہ اسکا کوئی صانع ہو اور صانع بھی ایسا جو مدبر اور منتظم ہو۔ اور جب یہ ثابت ہوا کہ عالم ایک صانع مدبر کا فعل ہے تو یہ ناممکن ہے کہ وہ اپنی غرض آپ ہو۔ کیونکہ کوئی کام اپنی غرض آپ نہیں ہوتا

ہیچ نقاشے نگارو۔ زین نقش	کیا کوئی نقاش کوئی عمدہ نقش و نگار
بے امید نفع۔ بہر عین نقش	بغیر کسی فائدے کے صرف اسلئے کھینچیگا کہ وہ عمدہ نقش و نگار ہے
بلکہ بہر میہماناں و کہاں	بلکہ وہ نقش و نگار اس غرض سے بنایا ہوگا۔
کہ بہ فرجہ وارہند از اندہاں	کہ مہمان وغیرہ لطف اٹھائیں اور غم سے چھوٹیں
ہیچ کوزہ گر کند کوزہ شتاب	کیا کوئی کوزہ گر کوزے کو
بہر عین کوزہ نے از بہر آب	صرف کوزے کیلئے بنائیگا۔ نہیں پانی کیلئے بنائیگا
ہیچ کاسہ گر کند کاسہ تمام	کیا کوئی شخص اس غرض سے پیالہ بنائے گا کہ

بہر عین کاسہ نے بہر طعام وہ پیالہ ہے۔ نہیں بلکہ کھانیکے لئے بنائے گا

ہیچ خطاطے نویسد خط بہ فن کیا کوئی لکھنے والا کوئی تحریر محض تحریر کی غرض سے لکھیگا

بہر عین خط نہ بہر خواندن نہیں بلکہ پڑھنے کے لئے لکھے گا۔

ہیچ عقدے بہر عین خود نبود دنیا میں کوئی معاملہ اپنے لئے آپ نہیں کیا جاتا۔

بلکہ از بہر مقام ربح و سود بلکہ اس غرض سے کیا جاتا ہے کہ اس سے کوئی فائدہ ہو

ہیچ نبود منکرے گر بنگری کوئی شخص کسی پر صرف اعتراض کی غرض سے

منکرے اش بہر عین منکری اعتراض نہیں کرتا۔

بل برائے قہر خصم اندر حسد بلکہ یا تو یہ غرض ہوتی ہے کہ حریف مغلوب ہو جائے

یا فزونی جستن و اظہار خود یا اپنا فخر و نمود مقصود ہوتا ہے۔

پس نقوش آسمان و ہم زمین تو یہ حکمت کے خلاف ہے۔

نیست حکمت کہ بود بہر ہمیں آسمان اور زمین کے نقوش آپ اپنے لئے ہوں

اس دعوے پر ایک عجیب لطیف استدلال مولانا نے فطرت انسانی کی بنا پر کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ انسان جب کسی انسان کو کچھ کام کرتے دیکھتا ہے تو پوچھتا ہے کہ یہ کام تم نے کیوں کیا اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ہماری فطرت اسکی مقتضی ہے کہ ہم کسی کام کو بغیر غرض اور فائدے کے تصور نہیں کر سکتے۔ ورنہ اگر کوئی کام اپنی غرض آپ ہو سکتا تو یہ سوال کیوں پیدا ہوتا۔

زاں ہمے پرسی چرا این مے کنی تم جو یہ پوچھا کرتے ہو کہ یہ کام کیوں کیا تو اسی لئے پوچھتے ہو کہ ایک

کہ صور زیت ست و معنی روشنی چیز کی ظاہری صورت روغن ہے اور اسکی غرض گویا روشنی ہے۔

این چرا گفتن سوال از فائدہ ہست کیوں۔ کہنا۔ غرض کا دریافت کرنا ہے

جز برائے این۔ چرا۔ گفتن بدست ورنہ بیکار اور لغو ہے۔

از چہ رو فائدہ جوئی اے امیں اگر کوئی چیز اپنا فائدہ آپ ہو سکتی ہے

چوں بود فائدہ این خود ہمیں تو پھر کسی چیز کا فائدہ کیوں پوچھتے ہو۔

مولانا نے اس موقع پر ایک اور دقیق نکتہ بیان کیا ہے۔ وہ یہ کہ صرف یہی نہیں کہ سلسلہ کائنات میں ہر چیز کسی نہ کسی غرض اور فائدہ کے لئے پیدا کی گئی ہے۔ بلکہ ان اغراض اور فوائد میں باہم ایک بڑا وسیع سلسلہ ہے۔ مثلاً ایک چیز کسی دوسری چیز کے لئے مخلوق کی گئی ہے۔ وہ کسی اور چیز کیلئے وعلیٰ ہذا۔ لیکن انسان کو ان درمیانی اغراض اور فوائد تک قناعت نہ کرنی چاہیئے۔ بلکہ یہ پتا لگانا چاہیئے کہ یہ سلسلہ کہاں تک جاکر ختم ہوتا ہے۔ اور یہی تحقیقات سعادت اخروی کی باعث ہے۔

نقش ظاہر بہر نقش غائب است	واں برائے غائب دیگر بہ بست
تا سیم۔ چارم۔ دہم۔ بر مے شمر	این فوائد را بہ مقدار نظر
ہمچو بازیہائے شطرنج اے پسر	فائدہ ہر لعب در ثانی نگر
این نہادہ بہر آں لعب نہاں	واں برائے آں و آں بہر فلاں
ہمچنیں مے بیں جہات اندر جہات	از پئے ہم تا رسی در برد و مات
اول از بہر دوم باشد چناں	کہ شدن بر پایہائے نردباں
آں دوم۔ بہر سیوم مے داں تمام	تا رسی تو پایہ پایہ تا بہ بام
شہوت خوردن ز بہر آں منی	واں منی۔ از بہر نسل و روشنی
ہمچنیں ہر کس بہ اندازہ نظر	غیب مستقبل بہ بیند خیر و شر
چوں نظر پس کرد تا بدو وجود	آخر و آغاز ہستی رو نمود
چوں نظر در پیش افگند او بدید	آنچہ خواہد بود تا محشر پدید
ہر کسے ز اندازۂ روشن دلی	غیب را بیند بہ قدر صیقلی
ہر کہ صیقل بیش کرد او بیش دید	بیشتر آمد برو صورت پدید

بعض لوگ یہ اعتراض پیش کرتے ہیں کہ ہم بداہتہً بعض چیزوں کو بے فائدہ پاتے ہیں۔ مولانا نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ کسی چیز کا مفید یا غیر مفید ہونا ایک اضافی امر ہے ایک چیز ایک

شخص کیلئے مفید ہے۔ دوسرے کے لئے بیکار ہی اس بنا پر اگر ہم کو ایک چیز کا فائدہ نظر نہیں آتا تو یہ ضرور نہیں کہ وہ درحقیقت بیفائدہ ہے۔

درجہاں از یک جہت بی فائدہ است	از جہت ہائے دگر پر عائدہ است
فائدہ تو گر مرا فائدہ نیست	مرترا تو چوں فائدہ است از وے ہایست
فائدہ تو گر مرا نبود مفید +	چوں ترا شد فائدہ گیرا ے مرید
در منم زاں فائدہ حرا بن حُر	مرترا چوں فائدہ است از وی مبر
چیست در عالم بگو یک نعمتے	کہ نہ محروم انداز وے اُمتے
گاؤ و خر را فائدہ چہ در شکر	ہست ہر جاں رایکے قوتے دگر

جبر و قدر

عقائد کے مسائل اکثر ایسے ہیں کہ ان میں جو کچھ دقت اور اشکال ہے وہ مذہبی اصول کے لحاظ سے ہے ورنہ اگر مذہب کا لحاظ نہ رکھا جائے تو آسانی سے اسکا فیصلہ ہو سکتا ہی کیونکہ اگر اسکا ثبوتی پہلو مشکل ہوگا تو سلبی میں کچھ دقت نہ ہوگی۔ مثلاً روح معاد۔ جزا و سزا۔ لیکن جبر و قدر کا مسئلہ ایسا پر پیچ ہے کہ مذہبی حیثیت الگ بھی کر لی جائے تب بھی یہ عقدہ حل نہیں ہوتا۔ ایک ملحد اس مسئلے کا بالکل آزادانہ طریقے سے فیصلہ کرنا چاہے تب بھی نہیں کر سکتا۔ نفی اور اثبات سے الگ کوئی پہلو نہیں ہے۔ اور دونوں صورتوں میں ایسے اشکالات پیدا ہوتے ہیں جو رفع نہیں ہو سکتے۔

مثلاً اگر تم یہ پہلو اختیار کرو کہ انسان بالکل مجبور ہے تو انسان کے افعال کا اچھا اور بُرا ہونا بالکل بے معنی ہوگا۔ کیونکہ جو افعال کسی سے محض مجبوراً صادر ہوتے ہیں۔ ان کو نہ ممدوح کہا جا سکتا ہے نہ مذموم۔ دوسرا پہلو اختیار کرو تو وہ بھی خلاف واقع معلوم ہوتا ہے غور سے دیکھو کہ انسان کسی کام کو کیوں کرتا ہے؟ اور کیوں ایک کام سے باز رہتا ہے انسان میں خدا نے خواہش کا مادہ پیدا کیا ہے جس کو ہم ارادے سے تعبیر کرتے ہیں خواہش

خاص خاص اسباب اور مواقع کے پیش آنے سے خود بخود حرکت میں آتی ہے انسان میں ایک اور قوت ہے جسکو ہم قوت اجتناب سے تعبیر کرتے ہیں۔ یعنی ایک کام سے باز رہنا جیسے کوئی بُرا کام ہم کرنا چاہتے ہیں تو ان دونوں قوتوں میں معارضہ ہوتا ہے۔ اگر قوت ارادی فطرۃً قوت اجتنابی سے قوی تر ہے تو انسان اس فعل کا مرتکب ہوتا ہے۔ ورنہ باز رہتا ہے۔ اب غور کرو کہ اس حالت میں انسان کی اختیاری کیا چیز ہے۔ قوت ارادی اور قوت اجتنابی دونوں فطری قوتیں ہیں جن کے پیدا ہونے میں انسان کو کچھ دخل نہیں ان قوتوں کے زور کا نسبتہً کم اور زیادہ ہونا یہ بھی فطری ہے موقع کا پیش آنا جسکی وجہ سے قوت ارادی کو تحریک ہوئی وہ بھی اختیاری نہیں۔ اب ان غیر اختیاری چیزوں کا جو نتیجہ ہوگا اُسکو بھی غیر اختیاری ہونا چاہیئے۔ فرض کرو ایک شخص کے سامنے کسی نے شراب پیش کی۔ شراب کو دیکھکر قوت ارادی کا ظہور ہوا۔ ساتھ ہی قوت اجتنابی بھی برسر کار آئی۔ لیکن چونکہ یہ قوت فطرۃً اس شخص میں کم زور تھی۔ قوت ارادی کا مقابلہ نہ کرسکی نتیجہ یہ ہوا کہ اُس شخص نے شراب پی لی یہ فعل بالکل فطرت کا نتیجہ لازمی تھا۔ اس لئے انسان اسکے کرنے پر مجبور تھا۔

اشاعرہ نے اپنی دانست میں ایک تیسری صورت اختیار کی یعنی یہ کہ افعال انسانی خدا کی قدرت سے سرزد ہوتے ہیں لیکن چونکہ انسان کے ذریعے سے وجود میں آتے ہیں اس لئے انسان کو اُن سے کسب کا تعلق ہے۔ لیکن کسب محض ایک مہمل لفظ ہے جسکی کچھ تعبیر نہیں کی جاسکتی۔ اسی بنا پر اکثر کتب کلام میں لکھا ہے کہ اس لفظ کی حقیقت نہیں بیاں کی جاسکتی۔ مسلم الثبوت میں ہے کہ کسب اور جبر توام بھائی ہیں۔

مولانا روم نے اس مسئلہ پر مختلف حیثیتوں سے بحث کی ہے۔ سب سے پہلے مولانا نے یہ فیصلہ کیا ہے کہ گو جبریہ و قدریہ دونوں غلطی پر ہیں۔ لیکن ان دونوں کو نسبتہً دیکھا جائے تو قدریہ کو جبریہ پر ترجیح ہے۔ کیونکہ اختیار مطلق بداہت کے خلاف نہیں اور جبر

مطلق بداہت کے خلاف ہے اس قدر ہر شخص کو بداہتہً نظر آتا ہے کہ وہ صاحب اختیار ہے
باقی یہ امر کہ یہ اختیار خدا نے دیا۔ ایک نظری مسئلہ ہی یعنی استدلال کا محتاج ہے بدیہی نہیں

منکرِ حس نیست آں مردِ قدر | فعلِ حق حِسّے نباشد اے پسر
منکرِ فعلِ خداوندِ جلیل | ہست در انکارِ مدلول دلیل

دونوں کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص دھواں اٹھتا دیکھ کر کہتا ہے کہ دھواں موجود ہی لیکن آگ نہیں۔ دوسرا کہتا ہے کہ سرے سے دھواں ہی نہیں۔ ایک شخص کہتا ہے کہ دنیا موجود ہی لیکن آپ سے آپ پیدا ہو گئی ہے کوئی اسکا خالق نہیں۔ دوسرا کہتا ہی دنیا ہی سرے سے نہیں۔ تم خود فیصلہ کر سکتے ہو کہ دونوں میں زیادہ احمق کون ہو۔

آں بگوید دود ہست و نار نے | نورِ شمعی۔ نہ ز شمع روشنے
ویں ہمے بیند معین نار را | نیست مے بیند پئے انکار را
دامنش سوزد بگوید نار نیست | جامہ اش درو بگوید بار نیست
پس تسفسط آمد ایں دعوائے جبر | لاجرم بر تو بود زیں روز گبر
گبر گوید ہست عالم نیست رب | یاربے گوید کہ نبود مستحب
ویں ہمیگوید جہاں خود نیست ہیچ | ہست سوفسطائی اندر پیچ پیچ
جملۂ عالم مقر در اختیار | امر و نہی ایں بیار و آں میار
واں ہمے گوید کہ امر و نہی لاست | اختیاری نیست ویں جملہ خطاست
حسِ حیواں را مقر ست آں رفیق | لیک ادراک دلیل آمد دقیق
زانکہ محسوس ست ما را اختیار | خوب مے آید برو تکلیفِ کار

اس موقع پر یہ بات لحاظ کے قابل ہے کہ مولانا کے زمانے میں جو عقیدہ تمام اسلامی ممالک میں پھیلا ہوا تھا۔ وہ جبریہ تھا۔ کیونکہ اشاعرہ کا عقیدہ درحقیقت جبر ہی کا دوسرا نام ہے۔ چنانچہ امام رازی نے تفسیر کبیر میں سیکڑوں جگہ صاف صاف جبر کو

ثابت کیا ہے۔ اسپر بھی تسکین نہ ہوئی تو مستقل ایک کتاب اِس مضمون پر لکھی جس میں سیکڑوں عقلی اور نقلی دلیلوں سے جبر کو ثابت کیا ہے۔ یہ کتاب اس وقت ہمارے پیش نظر ہے باوجود اسکے مولانا روم کا عام عقیدہ سے الگ روش اختیار کرنا۔ ان کے کمال اجتہاد بلکہ قوت قدسیہ کی دلیل ہے۔

اسکے بعد مولانا نے اختیار کو متعدد قوی دلائل سے ثابت کیا ہے جن کو ہم آگے چلکر نقل کرینگے۔ لیکن اس سے زیادہ ضروری یہ ہے کہ منکرین اختیار جو نقلی دلائل پیش کرتے ہیں پہلے انکا جواب دیا جائے۔ جبر کی بڑی دلیل یہ حدیث پیش کی جاتی ہے۔

ماشاء اللہ کان وما لم یشاء لم یکن — یعنی خدا جو چاہتا ہے وہ ہوتا ہے اور جو نہیں چاہتا وہ نہیں ہوتا

مولانا نے اس کا یہ جواب دیا۔

قول بندہ ایش شاء اللہ کان — بہر آن نبود کہ تنبل شو دراں (سست ۱۲)

بہر تحریض ست بر اخلاص وجد — کاندراں خدمت فزوں شو مستعد

گر بگویند آنچہ میخواہی تو راد — کار کار تست برحسب مراد

آنگہ از تنبل شوی جائز شود — کانچہ خواہی وانچہ جوئی آں شود

چوں بگویند ایش شاء اللہ کاں — حکم حکم اوست مطلق جاوداں

پس چرا صد مردہ اندر ورد او — بر نگردی بندگانہ گرد او

گر بگویند آنچہ میخواہد وزیر — خواست آن اوست اندر دار و گیر

گرد او گردان شوی صد مردہ زود — تا بریزد بر سرت احسان وجود

یا گریزی از وزیر و قصر او — این نباشد جستجو و نصر او

امر امر آں فلاں خواجہ ست ہیں — چیست یعنی با جز او کمتر نشین

چونکہ حاکم اوست او را گیر و بس — غیر او را نیست حکم و دسترس

ان اشعار کا حاصل یہ ہے کہ یہ حدیث جد و جہد کی ترغیب کے لئے ہے۔ مثلاً اگر کوئی شخص

ملازم شاہی سے کہے کہ جو کچھ وزیر چاہتا ہے وہی ہوتا ہے تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ وزیر کے خوش رکھنے کے لئے جہانتک ہوسکے ہر طرح کی کوشش کرنی چاہیئے کیونکہ کامیابی اور حصول مقصد تمہارے ہاتھ میں نہیں ہے کہ جب چاہوگے اور جس طرح چاہوگے حاصل ہوجائیگا بلکہ اسکا سررشتہ دوسرے کے ہاتھ میں ہے اسلئے بغیر سعی اور کوشش کے کام نہیں چل سکتا۔

اسی طرح جب یہ کہا گیا کہ خدا جو چاہتا ہے وہی ہوتا ہے تو اسکے یہ معنی کہ نجات اور حصول مقاصد تمہارے ہاتھ میں نہیں ہے کہ جب چاہو حاصل کرلوگے۔ بلکہ اسکے لئے نہایت جدوجہد کی ضرورت ہی۔ اس جواب کی مزید توضیح آیندہ استدلال کے جواب سے ہوگی۔ منکرین اختیار کا ایک بڑا استدلال یہ ہے کہ حدیث میں آیا ہی کہ جف القلم بما ھو کائن یعنی جو کچھ ہونا ہے وہ پہلے ہی دن لوح تقدیر میں لکھا جاچکا مولانا فرماتے ہیں کہ یہ بالکل سچ ہے۔ لیکن اسکے وہ معنی نہیں جو عوام سمجھتے ہیں۔ بلکہ مطلب یہ ہی کہ یہ طے ہوچکا کہ ہر کام کا خاص نتیجہ ہے۔ یہ طے ہوچکا کہ نیکی کا نتیجہ نیک ہوگا اور بدی کا بد۔

ہمچنیں تاویل قد جف القلم | بہر تحریض ست بر شغل اہم
پس قلم بنوشت کہ ہر کار را | لائق آں ہست تاثیر و جزا
کجروی جف القلم کج آیدت | راستی آری سعادت زائدت
چوں بدزدی دست شد جف القلم | خور و بادہ ست شد جف القلم
بلکہ آں معنی بود جف القلم | نیست یکساں نزد او عدل و ستم
فرق بنہادم میان خیر و شر | فرق بنہادم ز بد و از بدتر
بادشاہے کہ بہ پیش تخت او | فرق نبود از امین و ظلم خو
فرق نکند ہر دو یک باشد برش | شاہ نبود خاک تیرہ بہ سرش
ذرہ گر جہد تو افزوں شود | در ترازوے خدا موزوں شود
معنی جف القلم کے ایں بود | کہ جفاہا با وفا یکساں شود

بل جفا راہم جفا جف القلم | واں وفا را ہم وفا جف القلم

یہ تو مخالفین کے دلائل کا جواب تھا۔ مولانا نے اختیار کے ثبوت کے لئے جو دلائل قائم کئے انکی تفصیل حسب ذیل ہے۔

۱۔ ہر شخص کے دل میں اختیار کا یقین ہے۔ اور گو سخن پروری کے موقع پر کوئی شخص اس سے انکار کرے لیکن اسکے تمام افعال اور اقوال سے خود ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اختیار کا معترف ہے۔ اگر کسی شخص کے سر پر چھت ٹوٹ کر گرے تو اسکو چھت پر مطلق غصہ نہیں آتا۔ لیکن اگر کوئی شخص اسکو پتھر کھینچ مارے تو اس شخص پر اسکو سخت غصہ آئیگا۔ یہ کیوں؟ صرف اس لئے کہ وہ جانتا ہے کہ چھت کو کسی قسم کا اختیار حاصل نہیں اور آدمی جس نے پتھر کھینچ مارا تھا وہ فاعل مختار ہے۔

گر ز سقفِ خانہ چوبے بشکند | بر تو افتد سخت مجروحت کند
ہیچ خشمے آیدت بر چوب سقف | ہیچ اندکیں او باشی تو وقف
کہ چرا بر من زدہ وستم شکست | یا چرا بر من فتاد و کرو پست
وانکہ قصد عورت تو مے کند | صد ہزاراں خشم از تو سر زند
در بیاید سیل ورختِ تو برد | ہیچ با سیل آورد کینی خرد
گر بیاید باد و دستارت ربود | کے ترا با باد دل خشمے نمود
خشم در تو شد بیان اختیار | تا نہ گوئی جبر یا نہ اعتذار

ایک نہایت لطیف استدلال مولانا نے یہ کیا ہے کہ جانور تک جبر و قدر کے مسئلہ سے واقف ہیں کوئی شخص اگر ایک کتے کو دور سے پتھر کھینچ مارے تو چوٹ پتھر کے ذریعہ سے لگے گی لیکن کتا پتھر سے معترض نہ ہوگا بلکہ اس شخص پر حملہ کریگا اس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ کتا بھی سمجھتا ہے کہ پتھر مجبور تھا۔ اس لئے وہ قابل الزام نہیں شخص نے باختیار اذیت دی وہ مواخذہ کے قابل ہے

ہمچنیں گر بر سگے۔ سنگے زنی۔ | بر تو آرد حملہ گردی منثنی
گر شتربان اشترے را مے زند | آں شتر قصد زنندہ مے کند

خشم اشتر نیست باآن چوب او | پس ز مختاری شتر بردہ ست بو
عقل حیوانی چو دانست اختیار | این مگو اے عقل انساں شرم دار
روشنست این لیک از طبع سحور | آں خورندہ چشم بربندد ز نور
چونکہ کلی میل آں ناں خوردنیست | رو بہ تاریکی کند کہ روز نیست

۲- انسان کے تمام افعال واقوال سے اختیار کا ثبوت ہوتا ہے۔ ہم جو کسی کو کسی بات کا حکم دیتے ہیں کسی کام سے روکتے ہیں۔ کسی پر غصہ ظاہر کرتے ہیں کسی کام کا ارادہ کرتے ہیں کسی فعل پر نادم ہوتے ہیں۔ یہ تمام امور اس بات کی دلیل ہیں کہ ہم مخاطب کو اور اپنے آپ کو فاعل مختار خیال کرتے ہیں۔

اینکہ فردا آن کنم۔ یا این کنم | این دلیل اختیارست اے صنم
واں پشیمانی کہ خوردی از بدی | ز اختیار خویش گشتی مہتدی
جملہ قرآں امر و نہی ست و وعید | امر کردن سنگ مرمر را کہ دید
ہیچ دانا ہیچ عاقل این کند | با کلوخ و سنگ خشم و کیں کند
غیر حق را گر نباشد اختیار | خشم چوں مے آیدت بر جرم وار
چوں ہمیں خائی تو دنداں بر عدو | چوں ہمی بینی گناہ و جرم او
ہیچ خشمے آیدت بر چوب سقف | ہیچ اندر کیں او باشی تو وقف

۳- جبر کے ثبوت میں سب سے قوی استدلال جو پیش کیا جاتا ہے اور کیا جاسکتا ہے وہ یہ ہے کہ خدا اگر ہمارے افعال کا فاعل نہیں تو مجبور ہے۔ اور اگر قادر ہے تو ایک فعل کے دو فاعل نہیں ہو سکتے۔ مولانا نے اس شبہ کا ایسا جواب دیا جو جواب بھی ہے اور بجائے خود ثبوت اختیار پر مستقل استدلال بھی ہے۔ وہ یہ کہ جو چیز جس چیز کے ذاتیات میں ہے وہ اس سے کسی حالت میں منفک نہیں ہو سکتی۔ صناع جب کسی آلہ سے کام لیتا ہے تو صناع کی قوت فاعلہ آلہ کو با اختیار نہیں بنا سکتی جس کی وجہ یہ ہے کہ جمادیت جماد کی ذاتیات میں ہے اس لئے کسی فاعل مختار کا عمل

اسکی جمادیت کو سلب نہیں کر سکتا۔

اسی طرح قوت اختیاری بھی ۔ انسان کی ذاتیات میں سے ہے ۔ اس بنا پر وہ کسی حالت میں سلب نہیں ہو سکتی ہم سے جب کوئی فعل سرزد ہوتا ہے تو گو ہمارے فعل پر خدا ہی ہے لیکن جس طرح صناع کا ازالہ سے جمادیت کو مسلوب نہ کر سکا ۔ اسی طرح خدا کی قدرت اور اختیار بھی ہماری قوت اختیار کو جو ہمارے ذاتیات میں سے ہے سلب نہیں کر سکتا۔

قدرت تو بر جمادات از نبرد	کے جمادی را از انہا نفی کرد
قدرتش بر اختیارات آنچناں	نفی نکند اختیارے را ازان
چونکہ گفتی کفر من خواہ ولیست	خواہ خود را نیز ہم میداں کہ ہست
زانکہ بے خواہ تو خود کفر تو نیست	کفر بیخواہش تناقض گفتنی ست

اخیر دو شعروں میں نہایت لطیف پیرائے میں اشاعرہ اور جبریہ کے مذہب کو باطل کیا ہی ۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ کفر اور اسلام سب خدا کی مرضی سے ہوتا ہے یعنی خدا ہی چاہتا ہے تو آدمی کافر ہوتا ہے اور خدا ہی چاہتا ہے تو مسلماں ہوتا ہے مولانا فرماتے ہیں کہ ہاں یہ سچ ہے ۔ لیکن جب تم یہ کہتے ہو کہ خدا کی مرضی سے آدمی کافر ہوتا ہی تو تمہارا یہ کہنا خود انسان کے مختار ہونے کی دلیل ہی ۔ کیونکہ کوئی شخص ایسے کام کی وجہ سے کافر نہیں ہو سکتا جو بالکل اسکی قدرت اور اختیار میں نہ تھا ۔ بلکہ محض مجبوراً وجود میں آیا ۔ کافر ہونا ہی اسکی دلیل ہے کہ وہ کام اسنے قصداً اور عمداً بہ اختیار و ارادہ کیا ۔

زانکہ بے خواہ تو خود کفر تو نیست	کفر بے خواہش تناقض گفتنی ست

تصوف[1]

عموماً یہ مسلم ہے کہ مثنوی اصلی موضوع ۔ شریعت کے اسرار اور طریقت و حقیقت کے مسائل کا بیان کرنا ہی ۔ اس لئے پہلے ان الفاظ کے معنے سمجھنے چاہئیں ۔ ان تینوں چیزوں کی حقیقت خود مولانا نے دفتر پنجم کے دیباچہ میں لکھی ہے ۔

شریعت ہمچوں شمعے ہست کہ راہ مے نماید ۔ چوں در راہ آمدی این رفتن تو طریقت ہست وچوں

[1] تصوف کے عنوان کو میں نے بہت مختصر لکھا ہے جسکی وجہ یہ ہے کہ میں اس کوچہ سے بالکل نا بلد ہوں

بہ مقصود رسیدن آں حقیقت ست۔

حاصل آنکہ شریعت ہمچوں علم کیمیا آموختن ست از استاد یا از کتاب۔ و طریقت استعمال کردن دارد ہا و مس را در کیمیا مالیدن۔ و حقیقت زر شدن مس،،

یا مثال شریعت ہمچوں علم طب اموختن است و طریقت پرہیز کردن بموجب علم طب و دارو خوردن و حقیقت صحت یافتن،،

یعنی مثلاً ایک شخص نے علم طب پڑھا یہ شریعت ہی۔ دوا استعمال کی۔ یہ طریقت ہی مرض سے افاقہ ہو گیا۔ یہ حقیقت ہے۔ حاصل یہ کہ شریعت علم ہے۔ طریقت عمل ہے۔ حقیقت عمل کا اثر ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ شریعت چار چیزوں کا نام ہے۔ اقرار زبانی۔ اعتقاد قلبی۔ تزکیہ اخلاق اعمال یعنے اوامر و نواہی۔

اعتقاد تین طریقہ سے پیدا ہوتا ہے۔ تقلید سے۔ استدلال سے۔ کشف و حال سے پہلی دونوں قسموں کو شریعت کہتے ہیں یعنی ان طریقوں سے کسی کو اگر اعتقاد حاصل ہو تو کہا جائے گا کہ اس کو شرعی اعتقاد حاصل ہی۔ تیسری قسم کا اعتقاد طریقت ہے یہ قسم بھی شریعت سے باہر نہیں لیکن امتیازاً ایک خاص نام رکھ لیا گیا ہی۔ کیونکہ یہ اعتقاد سلوک و تصوف اور مجاہدہ و ریاضت کے بغیر حاصل نہیں ہوتا اسی طرح تزکیہ اخلاق کے جو احکام شریعت میں مذکور ہیں انکا نام شریعت ہی لیکن محض احکام کے جاننے سے تزکیہ اخلاق نہیں ہوتا۔ علمائے ظاہر اخلاق کی حقیقت و ماہیت سے بخوبی واقف ہوتے ہیں لیکن خود انکے اخلاق پاک نہیں ہوتے۔ یہ مرتبہ مجاہدات فنائے نفس سے حاصل ہوتا ہے اور اسی کا نام طریقت ہے تعمیل فرائض اور اجتناب منہیات کا بھی یہی حال ہے[1]

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ شریعت اور طریقت دو متناقض چیزیں نہیں۔ بلکہ دونوں میں جسم و جان۔ جسد و روح۔ ظاہر و باطن۔ پوست و مغز کی نسبت ہے۔

تصوف بھی دو جزوں سے مرکب ہے۔ علم۔ عمل۔ عقائد میں جن مسائل سے بحث کیجاتی ہی یعنی ذات و صفات باری کے متعلق جو مسائل ہیں۔ تصوف میں بھی انہی مسائل سے بحث ہوتی ہے

[1] یہ تفصیل قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتی کے مکتوب ششم سے ماخوذ ہے۔ ۱۲

لیکن تصوف میں ان عقائد کی حقیقت اور طرح پر بیان کی جاتی ہی چنانچہ اسکی تفصیل آگے آئے گی - یہی حصۂ تصوف کا علمی حصہ ہے - لیکن تصوف کے اس حصہ میں جو چیز اصلی مابہ الامتیاز ہی - یہ ہی کہ اس میں علم و ادراک کا طریقہ عام طریقے سے مختلف ہے - تمام حکمار اور علما کے نزدیک ادراک کا ذریعہ حواس ظاہری اور باطنی یعنی حافظہ - تخیل - حس مشترک وغیرہ ہیں - لیکن ارباب تصوف کے نزدیک - ان وسائل کے سوا - ادراک کا ایک اور بھی ذریعہ ہے - حضرات صوفیہ کا دعوے ہے کہ مجاہد - ریاضت - مراقبہ اور تصفیۂ قلب سے ایک اور حاسہ پیدا ہوتا ہی جس سے ایسی باتیں معلوم ہوتی ہیں جو حواس ظاہری و باطنی سے معلوم نہیں ہوتیں - امام غزالی نے اس کی یہ تشبیہ دی ہے کہ شلاً ایک حوض ہے جسمیں نلوں اور جدولوں کے ذریعہ سے باہر پانی آتا ہے یہ گویا علوم ظاہری ہیں - لیکن خود حوض کی تہ میں ایک سوت بھی ہے جس سے فوارے کی طرح پانی اُچھلتا ہے اور حوض میں آتا ہے یہ علم باطن ہے - یہی علم ہے جس کو علم لدُنی اور کشف اور علم غیبی کہتے ہیں - اور یہی علم ہے جو انبیا اور اولیا کے ساتھ مخصوص ہے -

انبیا اور اولیا میں فرق یہ ہی کہ انبیا میں یہ علم نہایت کامل - اور فطری ہوتا ہی - یعنی مجاہدہ اور ریاضت کا محتاج نہیں ہوتا بخلاف اسکے اولیا کو مجاہدات اور ریاضات کے بعد حاصل ہوتا ہی -

اہل ظاہر اس پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ تحقیقات علمیہ سے ثابت ہو چکا ہے کہ انسان کو جو علم ہوتا ہے صرف اس طرح ہوتا ہے کہ وہ اشیا کے خارجی کو کسی خاصہ سے محسوس کرتا ہے پھر اس قسم کی بہت سی چیزوں کو محسوس کرکے ان میں قدر مشترک پیدا کرتا ہے جسکو کُلّی کہتے ہیں پھر انہی جزئیات و کلیات کے باہمی نسبت اور مقابلے سے سیکڑوں ہزاروں نئی نئی باتیں پیدا کرتا ہی - لیکن ان تمام معلومات کی اصلی بنیاد حواس ہی ہوتے ہیں - اسکو الگ کر دیا جائے تو تمام سلسلہ بیکار ہو جاتا ہے اس لئے حضرات صوفیہ کا یہ دعوی کہ حواس کے سوا کوئی اور ذریعہ ادراک بھی ہے تحققات علمی کے خلاف ہے - حضرات صوفیہ کا جواب یہ ہی کہ ع

ذوق ایں بادہ ندانی بخدا نہ چشی

حضرات صوفیہ کہتے ہیں کہ جسطرح علوم ظاہری کے سیکھنے کا ایک خاص طریقہ مقرر ہے جس کے بغیر وہ علوم حاصل نہیں ہو سکتے۔ اسی طرح اس علم کا بھی ایک خاص طریقہ ہے۔ جب تک اس طریقہ کا تجربہ نہ کیا جائے۔ اسکے انکار کرنے کی وجہ نہیں۔ یہ امر مسلم ہے کہ بہت سے مسائل علمی ایسے ہیں جنکو کسی خاص حکیم یا عالم نے دریافت کیا۔ اور اور لوگ صرف اُنکی شہادت کی بنا پر ان مسائل کو تسلیم کرتے ہیں۔ اسی قیاس پر جب سیکڑوں بزرگ جنکے فضل و کمال۔ صدق و دیانت دقت نظر اور جدت ذہن سے کوئی انکار نہیں کر سکتا۔ مثلاً حضرت بایزید بسطامی۔ سلطان ابوسعید۔ امام غزالی۔ شیخ محی الدین اکبر۔ شیخ سعدی۔ ملا نظام الدین شاہ ولی اللہ وغیرہ وغیرہ نہایت وثوق اور اذعان سے اس بات کی شہادت دے رہے ہیں کہ علم باطن حواس سے بالکل جداگانہ چیز ہے تو انکی شہادت پر کیوں نہ اعتبار کیا جائے۔ سیکڑوں ایسے علمار گذرے ہیں جنکو علم باطن قطعاً انکار تھا۔ لیکن جب وہ اس کوچہ میں آئے اور خود اُنپر وہ حالت طاری ہوئی تو وہ سب سے زیادہ اسکے معترف بلکہ [illegible] بنے
چونکہ یہ مسئلہ تصوف کے تمام علمی مسائل کی بنیاد ہے اس لئے مولانا نے اسکو بار بار بیان کیا ہے اور مختلف مثالوں سے سمجھایا ہے کہ ارباب ظاہر کا اس سے منکر ہونا ایسا ہی ہے جیسا کہ ایک بچہ مسائل فلسفہ سے انکار کرتا ہے یا انکے سمجھنے سے قاصر ہے۔ چنانچہ مختلف مقامات سے ہم اسکے متعلق مثنوی کے اشعار نقل کرتے ہیں

آئنہ دل چوں شود صافی و پاک — نقشہا بینی بروں از آب و خاک

پنج حسے ہست جز ایں پنج حس — آں چو زر سرخ و ایں حسہا چو مس

اے ببردہ رخت حسہا سوئے غیب — دست چوں موسی بروں آور ز جیب

تو ز صد ینبوع شربت مے کشی — ہر چہ زاں صد کم شود کاہد خوشی

چوں بجوشید از دروں چشمہ سنی — ز اجتذاب چشمہا گردی غنی

قلعہ را چوں آب آید از بروں — در زمان امن باشد۔ ہر فزوں

چونکہ دشمن گرد آں حلقہ کند — تاکہ اندر خون شاں غرقہ کند

آب بیروں را ببرند آں سپاہ — تا نباشد قلعہ را زاں ہا پناہ

آنچنان یک چاه شوری اندرون
پر ز صد جیحون شیرین در برون

علم کان نبود ز هو بے واسطه
آن نپاید همچو رنگ ماشطه

همچو موسیٰ نور کے ماند ز جیب
سخرهٔ استاد و شاگرد کتیب (کتاب ۱۲)

خویش را صافی کن از اوصاف خود
تا ببینی ذات پاک صاف خود

بینی اندر دل علوم انبیاء
بے کتاب و بے معید و اوستا

بے صحیحین و احادیث و رواة
بلکه اندر مشرب آب حیات

رومیان آن صوفیانند اے پسر
نے ز تکرار و کتاب و نے هنر

لیک صیقل کرده اند آن سینه ها
پاک ز آز و حرص و بخل و کینه ها

آن صفائی آئنه وصف دل ست
صورت بے منتها را قابل ست

صورتے بے صورتے بے حد و غیب
آئینه دل راست در مضمون جیب

تا ابد هر نقش نو کاید برو
بے حجابی مے نماید رو برو

پس بدانکه چونکه رستی از بدن
گوش و بینی چشم می تاند شدن

راست گفتست آن شه شیرین زبان
چشم گردد مو بموے عارفان

علت دیدن مدان پیه اے پسر
ورنه خواب اندر نه دیدی کس صور

نور را با پیه خود نسبت نبود
نسبتش بخشید خلاق ودود

پس چو آهن گرچه تیره هیکلی
صیقلی کن صیقلی کن صیقلی

تا دلت آئینه گردد پر صور
اندر او هر سو ملیحے سیمبر

آهن ارچه تیره و بے نور بود
صیقلے آن تیرگی از وے زدود

گر تن خاکی غلیظ و تیره است
صیقلش کن زانکه صیقل گیره است

تا در او اشکال غیبی رو دهد
عکس حوری و ملک در وے جهد

صیقل عقلت بدان داده ست حق
که بدان روشن شود دل را ورق

توحید

وحدۃ الوجود

باوحدت حق زکثرت خلق چہ باک   صد جائے اگر گرہ زنی رشتہ یکیست

علمائے ظاہر کے نزدیک تو توحید کے یہ معنی ہیں کہ ایک خدا کے سوا کوئی اور خدا نہیں نہ خدا کی ذات وصفات میں کوئی اور شریک ہے۔ لیکن تصوف کے لغت میں اس لفظ کے معنے بدل جاتے ہیں۔ حضرات صوفیہ کے نزدیک توحید کے یہ معنی ہیں کہ خدا کے سوا اور کوئی چیز عالم میں موجود ہی نہیں۔ یا یہ کہ جو کچھ موجود ہے سب خدا ہی ہے۔ اسی کو ہمہ اوست کہتے ہیں۔ یہ مسئلہ اگرچہ تصوف کا اصول موضوعہ ہی۔ لیکن اسکی تعبیر اس قدر نازک ہی کہ ذرا سا بھی انحراف ہو تو یہ مسئلہ بالکل الحاد سے مل جاتا ہی۔ اس لئے ہم اسکو ذرا تفصیل سے لکھتے ہیں

صوفیہ اور اہل ظاہر کا پہلا مابہ الاختلاف یہ ہی کہ اہل ظاہر کے نزدیک خدا۔ سلسلۂ کائنات سے بالکل الگ ایک جداگانہ ذات ہی۔ صوفیہ کے نزدیک خدا سلسلۂ کائنات سے الگ نہیں اس قدر تمام صوفیہ کے نزدیک مسلم ہے لیکن اسکی تعبیر میں اختلاف ہی ایک فرقے کے نزدیک خدا نہ وجود مطلق اور ہستی مطلق کا نام ہے۔ یہ وجود جب تشخصات اور تعینات کی صورت میں جلوہ گر ہوتا ہے تو ممکنات کے اقسام پیدا ہوتے ہیں۔

چو ہستِ مطلق آید در عبارت   بہ لفظ۔ من۔ کنند از وے اشارت

جس طرح حباب اور موج۔ مختلف ذاتیں خیال کی جاتی ہیں لیکن درحقیقت ان کا وجود بجز پانی کے اور کچھ نہیں۔

گفتم از وحدت وکثرت سخنے گوئی بہ رمز   گفت موج وکف وگرداب ہمانا دریاست

یہ تشبیہ کسی قدر ناقص تھی کیونکہ حباب میں تنہا پانی نہیں۔ بلکہ ہوا بھی ہی۔ اسلئے ایک اور نکتہ داں نے اس فرق کو بھی مٹادیا۔

باوحدت حق زکثرت خلق چہ باک   صد جائے اگر گرہ زنی رشتہ یکیست

دھاگے ہیں جو گرہیں لگا دی جاتی ہیں انکا وجود اگرچہ دھاگے سے متمائیز نظر آتا ہی۔ لیکن فی الواقع دھاگے کے سوا۔ گرہ کوئی زائد چیز نہیں صرف صورت بدل گئی ہی دوسرے فرقے نے وحدت وجود کے یہ معنی قرار دئے ہیں کہ مثلاً آدمی کا جو سایہ پڑتا ہے وہ اگرچہ بظاہر ایک جدا چیز معلوم ہوتا ہے۔ لیکن واقع میں اس کا کوئی وجود نہیں۔ جو کچھ ہے آدمی ہی ہے۔ اسی طرح اصل میں ذات باری موجود ہے۔ ممکنات جس قدر موجود ہیں سب اسی کے اظلال اور پرتو ہیں اِسکو توحید شہودی کہتے ہیں۔

وحدت وجود اور وحدت شہود میں یہ فرق ہے کہ وحدت وجود کے لحاظ سے ہر چیز کو خدا کہہ سکتے ہیں جس طرح حباب اور موج کو بھی پانی کہہ سکتے ہیں۔ لیکن وحدت شہود میں۔ یہ اطلاق جائز نہیں کیونکہ انسان کے سائے کو۔ انسان نہیں کہہ سکتے۔ وحدت وجود کا مسئلہ بظاہر غلط معلوم ہوتا ہے۔ اور اہل ظاہر کے نزدیک تو اسکے قائل کا وہی صلہ ہی جو منصور کو دار پر ملا تھا۔ لیکن حقیقت یہ ہی کہ وحدتِ وجود کے بغیر چارہ نہیں۔ اس مسئلے کے سمجھنے کے لئے پہلے مقدمات ذیل کو ذہن نشین کرنا چاہیئے۔

(۱) خدا قدیم ہے۔

(۲) قدیم حادث کی علت نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ علّت اور معلول کا وجود ایک ساتھ ہوتا ہے اسلئے اگر علّت قدیم ہو تو معلول بھی قدیم ہوگا۔

عالم حادث ہے۔

(۳) اب نتیجہ یہ ہوگا کہ خدا عالم کی علت نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ خدا قدیم ہے۔ اور قدیم حادث کی علّت نہیں ہو سکتا۔ اور چونکہ عالم حادث ہے اِسلئے اسکی بھی علت نہیں ہو سکتا اس اعتراض سے بچنے کے لئے ارباب ظاہر نے یہ پہلو اختیار کیا ہے کہ خدا کا ارادہ یا اس ارادے کا تعلق حادث ہی اس لئے وہ عالم کی علت ہی۔ لیکن سوال پھر پیدا ہوتا ہی کہ خدا کے ارادے یا ارادے کے تعلق کی علّت کیا ہی کیونکہ جب ارادہ یا اس کا تعلق حادث ہی تو وہ علّت کا

محتاج ہوگا اور ضرور ہے کہ یہ علّت بھی حادث ہو۔ کیونکہ حادث کی علّت حادث ہی ہوتی ہے اور چونکہ علّت حادث ہے تو اسکے لئے بھی علّت کی ضرورت اب یہ سلسلہ اگر الی غیر النہایۃ چلا جائے تو غیر متناہی کا وجود لازم آتا ہے جس سے متکلمین اور ارباب ظاہر کو انکار ہے۔ اور اگر کسی علّت پر ختم ہو تو ضرور ہے کہ یہ علّت قدیم ہو کیونکہ حادث ہوگی تو پھر سلسلہ آگے بڑھے گا۔ قدیم ہونیکی حالت میں لازم آئیگا کہ قدیم حادث کی علّت ہو۔ اور یہ پہلے ہی باطل ثابت ہو چکا ہے اس بنا پر تین صورتوں سے چارہ نہیں۔

۱۔ عالم قدیم اور ازلی ہے اور باوجود اسکے خدا کا پیدا کیا ہوا ہے۔ لیکن جب خدا بھی قدیم اور ازلی ہے تو دو ازلی چیزوں میں سے ایک کو علت اور دوسرے کو معلول کہنا ترجیح بلا مرجح ہے۔

۲۔ عالم قدیم ہے اور کوئی اس کا خالق نہیں۔ یہ ملحدوں اور دہریوں کا مذہب ہے۔

۳۔ عالم قدیم ہے۔ لیکن وہ ذات باری سے علیحدہ نہیں۔ بلکہ ذات باری ہی کے مظاہر کا نام عالم ہے۔ حضرات صوفیہ کا یہی مذہب ہے۔ اور اس پر کوئی اعتراض لازم نہیں آتا۔ کیونکہ تمام مشکلات کی بنیاد اس پر ہے کہ عالم اور اسکا خالق۔ دو جداگانہ چیزیں اور ایک دوسرے کی علّت و معلول ہیں۔ غرض فلسفہ کی روسے تو صوفیہ کے مذہب کے بغیر چارہ نہیں۔ البتہ یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ شریعت اور نصوص قرآنی اسکے خلاف ہیں۔ لیکن یہ شبہ بھی صحیح نہیں۔ قرآن مجید میں بکثرت اس قسم کی آیتیں موجود ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ ظاہر، باطن اول و آخر جو کچھ ہی خدا ہی ہے ھوالاول ھوالآخر ھوالظاھر ھوالباطن۔

مولانا وحدت وجود کے قائل ہیں۔ انکے نزدیک تمام عالم۔ اسی ہستی مطلق مختلف شکلیں اور صورتیں ہیں۔ اس بنا پر صرف ایک ذات واحد موجود ہے اور تعدّد جو محسوس ہوتا ہے محض اعتباری ہے چنانچہ فرماتے ہیں۔

گر ہزاراں اندیک کس بیش نیست	جز خیالات عدد اندیش نیست
بحر وحدانیست جفت و زوج نیست	گوہر و ماہیش غیر موج نیست

نیست اندر بحر شرک پیچ پیچ	لیک با احول چہ گویم ہیچ ہیچ
اصل بیند دیدہ چوں اکمل بود	دو ہمے بیند چو مرد احول بود
چونکہ جفت احولانیم اے شمن	لازم آید شرکا نہ دم زدن
ایں دوئی اوصاف دید احول ست	ورنہ اول آخر۔ آخر اوّل است
کل شیء ما خلا اللہ باطل	ان فضل اللہ غیم ہاطل

وحدت وجود کی صورت میں بھی یہ امر بحث طلب رہتا ہی کہ ذات باری اور مظاہر کائنات میں کس قسم کی نسبت ہی۔ مولانا کی یہ رائے ہے کہ ذات باری کو ممکنات کے ساتھ جو خاص نسبت اور تعلق ہی وہ قیاس اور عقل میں نہیں آسکتا۔ نہ کیف وکم کے ذریعے سے بیان کیا جاسکتا ہی

اتصالے بے تکیّف بے قیاس | ہست رب الناس را با جان ناس

مولانا فرماتے ہیں کہ اس قدر مسلم ہے کہ جان کو جسم سے۔ بصارت کو روشنی سے۔ خوشی کو دل سے غم کو جگر سے خوشبو کو شامہ سے۔ گویائی کو زبان سے۔ ہوا پرستی کو نفس سے شجاعت کو دل سے۔ ایک خاص تعلق ہے لیکن یہ تعلق بے چوں و بیچگوں ہی۔ اسی طرح خدا کو ممکنات سے جو نسبت ہی وہ کیف اور کم سے بری ہے

آخر ایں جاں با بدن پیوستہ است | ہیچ ایں جان با بدن مانستہ است
تاب نور چشم با پیہ است جفت | نور دل در قطرۂ خونی نہفت
رائحہ در انف۔ منطق (گویائی) در لساں | لہو در نفس و شجاعت در جناں (دل)
شادی اندر گردہ وغم در جگر | عقل چوں شمعے دروں مغز سر
ایں تعلقہا نہ بے کیف ست وچوں | عقلہا در دانش چونے زبوں؟

ایک اور موقع پر فرماتے ہیں۔

قرب بے چوں ست عقلت را بہ تو | نیست از پیش وپس وسفل وعلو
نیست آن جنبش کہ در اصبع ترست | پیش اصبع یا پس یا چپ وراست
وقت خواب ومرگ از وے مے رود | وقت بیداری قرینش مے شود

نورِ چشم و مردمک در دیدہ است	از چہ رہ آید بغیر شش جہت

اِن تشبیہات کے بعد کہتے ہیں۔

بے تعلق نیست مخلوقے بہ او	آں تعلّق ہست بیچوں اے عمو
زانکہ فصل و وصل نبود در میاں	غیر فصل و وصل نندیشد گماں
ایں تعلق را خرد چوں پے برد	بستۂ فصل ست و وصل ست ایں خرد
بے جہت داں عالم امر و صفات	عالمِ خلق ست جہتہا و جہات
بے جہت داں عالمِ امر اے صنم	بے جہت تر باشد آمر لاجرم
جاں تبو نزدیک و تو دوری ازو	قرب حق را چوں بدانی اے عمو
آنکہ حق ست اقرب از حبل الورید	تو فگندی تیر فکرت را بعید

نکتہ۔ مولانا نے عوام کے سمجھانے کے لئے جو تشبیہ دی۔ آج یورپ کے بڑے بڑے حکما کا وہی مذہب ہی۔ حکمائے یورپ کہتے ہیں کہ عالم میں تین چیزیں محسوس ہوتی ہیں۔ مادہ۔ قوت اور عقل (روشِ دم) یہ عقل تمام اشیاء میں اسی طرح جاری و ساری ہی جس طرح انسان کے بدن میں جان اسی عقل کا اثر ہے کہ تمام سلسلہ کائنات میں ترتیب اور نظام پایا جاتا ہی۔ غرض تمام عالم ایک شخص واحد ہے اور اس شخص واحد میں جو عقل ہے۔ وہی خدا ہے۔ جس طرح انسان باوجود متعدد الاعضا ہونیکے ایک شخص واحد خیال کیا جاتا ہے۔ اسی طرح عالم باوجود ظاہری تعدد اور تجزیے کے شے واحد ہے۔ اور جس طرح انسان میں ایک ہی عقل ہے اسی طرح تمام عالم کی ایک عقل ہے اور اسی کو خدا کہتے ہیں۔

مقامات سلوک تصوف اور سلوک کے جو اہم مقامات ہیں مثلاً مشاہدہ۔ فکر۔ حیرت۔ بقا فنا۔ فناء الفنا۔ جہد۔ توکل۔ وغیرہ ان سب کو مولانا نے مثنوی میں نہایت عمدگی اور خوبی سے لکھا ہی لیکن اگر ان سب کو لکھا جائے تو یہ حصہ تقریظ کے بجائے خود تصوف کی ایک مستقل کتاب بن جائے گا۔ اس لئے ہم نمونے کے طور پر صرف ایک مقام فنا کی حقیقت کے بیان پر اکتفا کرتے ہیں

مقام فنا کی نسبت لوگوں کو نہایت سخت غلطیاں واقع ہوتی ہیں یہی مقام ہے جس کی بنا پر منصور نے دار کے منبر پر انا الحق کا خطبہ پڑھا تھا۔ جو لوگ سرے سے تصوف کے منکر ہیں وہ کہتے ہیں کہ انسان خدا کیونکر ہو سکتا ہے۔ اور اگر ہو سکتا ہے تو فرعون نے کیا جرم کیا تھا کہ کافر اور مرتد ٹھیرا۔ صوفیہ میں سے بھی اکثر اس لحاظ سے منصور کے دعوے کو غلط سمجھتے ہیں کہ ہستی مطلق اور ممکنات میں تعین اور تشخص کا جو فرق ہے وہ کسی حالت میں مٹ نہیں سکتا چنانچہ شیخ محی الدین اکبر نے فتوحات مکیہ میں صاف تصریح کی ہے اور اسی بنا پر کہا گیا ہے ع گر فرق مراتب نہ کنی زندیقی۔

مولانا نے اس نکتے کو نہایت خوبی سے حل کیا ہے۔ تفصیل اسکی حسب ذیل ہے۔ لیکن تفصیل سے پہلے یہ سمجھ لینا چاہیئے کہ تصوف دراصل تصحیح خیال کا نام ہے۔ یعنی جو خیال قائم کیا جائے وہ اصل حالت بن جائے۔ مثلاً اگر توکل کا مقام درپیش ہو۔ تو یہ حالت طاری ہو جائے کہ انسان تمام عالم سے قطعاً بے نیاز ہو جائے۔ اسکو صاف نظر آئے کہ جو کچھ ہوتا ہے پردہ تقدیر سے ہوتا ہے جس طرح کٹ پتلیوں کے تماشے میں جس شخص کی نظر تاروں پر ہوتی ہے اسکو نظر آتا ہے کہ پتلیاں گو سیکڑوں طرح کی حرکت کر رہی ہیں لیکن انکو فی نفسہ حرکت میں مطلق دخل نہیں ہے۔ بلکہ یہ تمام کرشمے اسکے ہیں جو تاروں کو حرکت دے رہا ہے اسی طرح عالم میں جو کچھ ہو رہا ہے ایک چھپے بازی گر کے اشاروں پر ہو رہا ہے اس امر کو جانتے سب ہیں۔ لیکن جس شخص پر یہ حالت طاری ہوتی ہے وہ درحقیقت تمام عالم سے بے نیاز ہو جاتا ہے۔ بلکہ رفتہ رفتہ اسکی قوت ارادی سلب ہوتی جاتی ہے اور وہ بالکل اپنے آپکو رضائے الٰہی پر چھوڑ دیتا ہے۔ ایک صوفی سے کسی نے پوچھا کہ کیسی گذرتی ہے۔ بولے کہ آسمان میری ہی مرضی پر حرکت کرتا ہے۔ ستارے میرے ہی کہنے کے موافق چلتے ہیں۔ زمین میرے ہی حکم سے دانے اگاتی ہے۔ بادل میرے ہی اشاروں پر برستے ہیں سائل نے تعجب سے پوچھا کہ یہ کیونکر؟ فرمایا کہ میری کوئی خواہش نہیں؟ بلکہ جو کچھ وقوع میں آتا ہے

وہی میری خواہش ہے۔ اس لئے جو کچھ ہوتا ہے میری ہی خواہش کے موافق ہوتا ہے۔
اس بنا پر فنا کی یہ حقیقت ہے کہ سالک اپنی ہستی کو بالکل مٹا دے۔ اور ذات الٰہی میں فنا
ہو جائے۔ یہی مقام ہے۔ جس میں منصور نے انا الحق اور حضرت بایزید بسطامی نے سبحانی ما اعظم
شانی کہا تھا۔ اور اس حالت میں ایسا کہنا محل الزام نہیں۔
محمود شبستری نے اس نکتے کو ایک نہایت عمدہ تشبیہہ سے سمجھایا ہے۔ وہ کہتے ہیں۔

روا باشد۔ انا الحق از درختے　　　چرا نبود۔ روا از نیک بختے

یہ ظاہر ہے کہ حضرت موسیٰؑ نے درخت پر جو روشنی دیکھی تھی وہ خدا نہ تھی لیکن اس سے آواز آئی
کہ "انا ربک" یعنی میں تیرا خدا ہوں۔ جب ایک درخت کو خدائی کا دعویٰ اس بنا پر جائز ہے کہ
وہ خدا کے نور سے منور ہو گیا تھا۔ تو انسان جو قدرت الٰہی کا سب سے بڑا مظہر ہے ایک خاص مقام پر
پہنچکر کیوں یہ دعوے نہیں کر سکتا۔
مولانا نے اس مقام کو مختلف تشبیہوں سے سمجھایا ہے عوام کو اعتقاد ہے کہ انسان پر جب
کبھی کوئی جن مسلط ہو جاتا ہے تو اُسوقت وہ جو کچھ کرتا ہے یا کہتا ہے وہ اس جن کا قول و فعل ہوتا ہے جب
جن کے تسلط میں یہ حالت ہوتی ہے تو نور الٰہی جس شخص پر چھا جائے اُسکی یہ حالت کیوں نہ ہو گی۔

چوں پری غالب شود بر آدمی　　　گم شود از مرد۔ وصف مردمی
ہر چہ گوید۔ آں پری گفتہ بود　　　زیں سرے نہ زاں سرے گفتہ بود
خوئے او رفتہ پری خود او شدہ　　　ترک بے الہام تازی گو شدہ
چوں بخود آید نہ داند یک لغت　　　چوں پری راہست ایں ذات و صفت
پس خداوندی پری و آدمی　　　از پری کے باشدش آخر کمی
چوں پری را ایں دم و قانوں بود　　　کردگار آں پری خود چوں بود

اس سے زیادہ صاف تشبیہہ یہ ہے کہ انسان شراب کی حالت میں جب کوئی بدمستی کی بات
کہتا ہے تو لوگ کہتے ہیں کہ اس وقت یہ شخص نہیں بولتا بلکہ شراب بول رہی ہے۔

در سخن پرداز و از نو یا کہن	تو بگوئی رو بادہ گفت ست این سخن
بادۂ را مے بود این شر و شور	نور حق را نیست این فرہنگ و زد
گرچہ قرآں از لب پیغمبر ہست	ہر کہ گوید حق نگفت او کافر ست

مولانا نے ایک اور مثال میں اس مسئلہ کو سمجھایا ہے وہ یہ کہ لوہا جب آگ میں گرم کیا جاتا ہے اور سرخ ہو کر آگ کا ہم رنگ بن جاتا ہے۔ تو گو وہ آگ نہیں ہو جاتا لیکن اس میں تمام خاصیتیں آگ کی پائی جاتی ہیں۔ یہاں تک کہ کہتے ہیں کہ آگ ہو گیا۔ فنا فی اللہ کے مقام میں انسان کی بھی یہی حالت ہوتی ہے۔

رنگ آہن محو رنگ آتش ست	ز آتشے مے لافد و خامش وش ست
چوں بہ سرخی گشت ہمچوں زرکان	پس انا النار ست لافش بے زبان
شد ز رنگ و طبع آتش محتشم	گوید او من آتشم من آتشم
آتشم من گر ترا شک ست و ظن	آزموں کن دست را بر من بزن
آتشم من۔ بر تو گر شد مشتبہ	روئے خود۔ بر روئے من یکدم بنہ
آدمی چوں نور گیرد از خدا	ہست مسجود ملائک ز اجتبا

اسی مسئلے کو ایک اور پیرائے میں ادا کیا ہے۔

نان مردہ چوں حریف جان بود	زندہ گردد نان و عین آں شود
در نمک زار ار خر مردہ فتاد	آں خری و مردگی یک سو نہاد
این نمک زار جسوم ظاہر ست	خود نمک زار معانی دیگر ست

چونکہ یہ مقام یعنے فنا سلوک کا سب سے اخیر اور سب سے افضل تر مقام ہے مولانا نے بار بار مختلف موقعوں پر اسکی شرح کی ہے اور بیان کیا ہے کہ جب تک یہ مرتبہ حاصل نہ ہو عشق اور محبت الٰہی ناتمام ہے اور یہی مرتبہ ہے جس کو صوفیہ توحید سے تعبیر کرتے ہیں۔

چوں انائے بندہ لا شد از وجود	پس چہ باشد تو بیندیش اے جحود

چوں بہ مردم از حواس ست او البشر | حق مرا شد سمع و ادراک و بصر
ہست معشوق آنکہ او یک تو بود | مبدء و ہم منتہایت او بود
تا ز ہر واز شکر تو نگذری | از گل وحدت کجا بوئے بری
صبغۃ اللہ ہست رنگ خم ہو | رنگہا یک رنگ گردند اندرو
طالب ست و غالب ست آن کردگار | کہ ز ہستی ہا برآرد او دمار
تا نہ داند غیر او در کارگاہ | من علیہا فان بریں باشد گواہ

نکتہ۔ باوجود اس کے کہ مولانا وحدت وجود کے قائل اور مقام فنا میں مستغرق تھے تاہم انکا یہ مذہب ہے کہ یہ مقام ایک وجدانی اور ذوقی چیز ہے جس شخص پر یہ حالت طاری نہ ہو اسکو یہ الفاظ استعمال نہ کرنے چاہئیں۔ چنانچہ فرعون اور منصور کا اختلاف حالت اسی پر مبنی ہے۔

آن انا بیوقت گفتن لعنت ست (فرعون ۱۲) | واں انا در وقت گفتن رحمت ست (منصور ۱۲)

عبادت | ارباب تصوف کے نزدیک۔ عبادت کا مفہوم۔ اُس سے الگ ہی جو عام علما اور ارباب ظاہر بیان کرتے ہیں۔ ان لوگوں کے نزدیک عبادت۔ ایک قسم کی مزدوری ہے جسکے صلے کی توقع ہے۔ یا تعمیل حکم ہے۔ جسکے بجا نہ لانے سے سزا کا خوف ہے لیکن تصوف میں عبادت کے معنی یہ ہیں کہ بغیر کسی توقع یا خوف کے محض محبت الٰہی اسکا باعث ہو ابتدا میں بچہ مکتب میں جاتا ہی تو یا جبر آجاتا ہے یا اس وجہ سے کہ اسکو انعام یا صلے کا لالچ ہوتا ہے لیکن جب جوان ہوتا ہی اور اسکے ساتھ اسکو علم کا ذوق پیدا ہو جاتا ہے تو وہ خوف و طمع کی بنا پر مکتب میں نہیں جاتا بلکہ علم کا ذوق اسکو مجبور کرتا ہے یہانتک کہ جب علم کا خوب چسکا پڑ جاتا ہے تو اسکو اگر مکتب میں جانے سے روکا جائے تب بھی نہیں رک سکتا۔ حضرات صوفیہ کے نزدیک اسی قسم کی عبادت کا نام عبادت ہی۔

ہر مقلد را دریں رہ نیک و بد | ہمچناں بستہ بہ حضرت مے کشد
جملہ در زنجیر بیم و ابتلا | مے روند ایں رہ۔ بغیر او لیاء

مے کشندایں راہ را بیگانہ وار — جز کسانے واقف اسرار کار

جہد کن تا نور تو رخشاں شود — تا سلوک و خدمتت آساں شود

کودکاں را مے بری مکتب بہ زور — زانکہ ہستند از فوائد چشم کور

چوں شود واقف بہ مکتب میرود — جانش از رفتن شگفتہ مے شود

مے رود کودک بہ مکتب پیچ پیچ — چوں نہ دید از مزد کار خویش ہیچ

چوں کند در کیسہ دانگے دست مزد — آنگہے بے خواب گردد شب چو دزد

ایتیا کرہاً مقلد گشتہ را — ایتیا طوعاً صفا بسرشتہ را

ایں محب حق ز بہر علتے — واں دگر را بے غرض خود خلتے

ایں محب دایہ لیک از بہر شیر — واں دگر دل دادہ بہر ایں ستیر

طفل را از حسن او آگاہ نے — غیر شیر او را از و دلخواہ نے

واں دگر خود عاشق دایہ بود — بے غرض در عشق یکرایہ بود

پس محب حق بہ تقلید و بہ ترس — دفتر تقلید مے خواند بہ درس

واں محب حق ز بہر حق کجاست — کہ ز اعراض و ز علتہا جدا است

اسی بناء پر ارباب ظاہر عبادات کے لئے اوقات معینہ کے پابند ہیں۔ لیکن اہل دل کیلئے ہر وقت عبادت کا وقت ہے انکے لئے رات کے تمام اوقات بھی عبادت کے لئے بس نہیں کرتے۔

پنج وقت آمد نماز رہنموں — عاشقانش را صلوٰۃ دائموں

نہ بہ پنج آرام گیرد آں خمار — راست گویم نہ بہ صد نہ صد ہزار

نیست زرغباً نشان عاشقاں — سخت مستسقی ست جان عاشقاں

نیست زرغباً طریق ماہیاں — زانکہ بے دریا نہ دارد انس و جاں

آب ایں دریا کہ ہائل بقعہ ایست — با خمار ماہیاں یک جرعہ ایست

یک دم ہجراں بر عاشق چو سال — وصل سالے متصل پیشش خیال

عشق مستسقی ست مستسقی طلب　　در پے ہم این و آن چوں روز و شب
ہیچکس با خویش زرغبا ننمود؟　　ہیچ کس با خود بہ نوبت یار بود

اسی بنا پر عبادات کے متعلق جو احکام اور شرائط ہیں۔ علمائے ظاہر انکے ظاہری معنے لیتے ہیں لیکن صوفیہ انکو اس نگاہ سے دیکھتے ہیں کہ وہ اصل معنی کے لئے بجائے الفاظ اور عنوان کے ہیں مثلاً نماز کیلئے طہارت شرط ہے علمائے ظاہر کے نزدیک اسکی حقیقت صرف اس قدر ہے کہ انسان کا جسم اور لباس بول و براز وغیرہ سے پاک ہو۔ لیکن صوفیہ کے نزدیک اسکا اصل مقصد کی صفائی اور پاکی ہے

در شریعت ہست مکروہ اے کیا　　شریعت میں اندھے کا امام ہونا
در امامت پیش کردن کور را　　مکروہ ہے۔
کور را پرہیز نبود از قذر　　اسکی وجہ یہ ہے کہ اندھا نجاست سے بچ نہیں سکتا
چشم باشد اصل پرہیز و حذر　　کیونکہ پرہیز اور احتیاط کا ذریعہ آنکھ ہے
کور ظاہر در نجاست ظاہر ست　　ظاہر کا اندھا ظاہری نجاست میں مبتلا ہے
کور باطن در نجاسات سر ست　　لیکن دل کا اندھا باطنی نجاست میں گرفتار ہے
ایں نجاست ظاہر از آبے رود　　ظاہری نجاست پانی سے زائل ہو جاتی ہے
واں نجاست باطن افزوں میشود　　لیکن باطنی نجاست اور بڑھتی ہے۔
چوں نجس خواندست کافر را خدا　　خدا نے کافروں کو جو نجس کہا ہے۔
آں نجاست نیست در ظاہر ورا　　تو ظاہری نجاست کے لحاظ سے نہیں کہا

اسی طرح نماز کے ارکان و اعمال کی حقیقت یہ ہے۔

معنی تکبیر ایں ست اے امیم　　کاے خدا پیش تو ما قرباں شدیم
وقت ذبح اللہ اکبر مے کنی　　ہمچنیں در ذبح نفس کشتنی
در قیام این نکتہ یاد آرد رجوع　　وز خجالت شد دو تا اندر رکوع
قوت استادن از خجلت نماند　　در رکوع از شرم تسبیحے بخواند

باز فرماں مے رسد بر وار سر | از رکوع و پاسخ حق مے شمر

اسی طرح اور ارکان نماز نماز کی حقیقت بیان کر کے مولانا فرماتے ہیں۔

در نماز ایں خوش اشارتہا ببین | تا بدانی کاں بخواہد شد یقین
بچہ بیروں آر از بیضہ نماز | سر مزن چوں مرغ بے تعظیم و ساز

روزہ۔ ارباب ظاہر کے نزدیک۔ فاقہ کا نام ہے۔ لیکن حضرات صوفیہ کے نزدیک اسکی حقیقت یہ ہے

ہست روزہ ظاہر امساک طعام | ظاہری روزہ یہ ہی کہ کھانا نہ کھایا جائے
روزۂ معنے توجہ داں تمام | لیکن معنوی روزہ توجہ الی اللہ کا نام ہے۔
ایں دہاں بند و کہ چیزے کم خورد | ظاہری روزہ دار منہ بند کر لیتا ہی کہ کوئی چیز نہ کھائے لیکن معنوی روزہ
واں ببند و چشم و غیرے ننگرو | دار آنکھیں بند کر لیتا ہی کہ خدا کے سوا کسی کی طرف نظر نہ ڈالے
ہست گربہ روزہ دار اندر صیام | بلی بھی روزہ رکھتی ہے
خفتہ کردہ خویش بہر صید عام | جو شکار کرنے کے لئے چپ چاپ لیٹ جاتی ہی
کردہ بدزیں ظن کج صد قوم را | اِس لغو خیال سے سیکڑوں قوموں کو آدمی خراب کر دیتا ہی
کردہ بدنام اہل جود و صوم را | اور اہل جود و صوم کو بدنام کرتا ہے۔

حج کی نسبت مولانا فرماتے ہیں۔

حج زیارت کردن خانہ بود | حج رب البیت مردانہ بود
جاہلاں تعظیم مسجد مے کنند | در جفائے اہل دل جد مے کنند
مسجدے کاندر درون اولیاست | سجدہ گاہ جملہ ہست آنجا خداست
آں مجاز است ایں حقیقت اے خراں | نیست جز مسجد درون سروراں
صورتے کو فاخر و عالی بود | او ز بیت اللہ کے خالی بود

فلسفہ وسائنس

اگرچہ علم کلام تصوف۔ اخلاق سب فلسفہ میں داخل ہیں اوراس لحاظ سے مثنوی تمام تر فلسفہ ہی لیکن چونکہ علم اخلاق نے ایک مستقل حیثیت قائم کرلی ہے۔ اور علم کلام وتصوف مذہب کے دائرے میں آگئے ہیں۔ اس لئے فلسفہ کے عام اطلاق سے یہ علوم متبادر نہیں ہو سکتے اس بنا پر فلسفہ سے فلسفہ کی وہ شاخیں مراد ہیں جو علوم مذکورہ سے خارج ہیں۔

مولانا کو اگرچہ مثنوی میں فلسفہ کے مسائل کا بیان کرنا پیش نظر نہ تھا۔ لیکن انکا دماغ اتفاق فلسفیانہ واقع ہوا تھا کہ بلا قصد فلسفیانہ مسائل انکی زبان سے ادا ہوتے جاتے ہیں وہ معمولی سے معمولی بات بھی کہنا چاہتے ہیں تو فلسفیانہ نکتوں کے بغیر نہیں کہہ سکتے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ کوئی مختصر سی حکایت شروع کرتے ہیں تو جزوں میں جاکر ختم ہوتی ہی ہم اس موقع پر فلسفہ اور سائنس کے چند مسائل درج کرتے ہیں جو ضمناً اور تبعاً مثنوی میں بیان کئے گئے ہیں۔

تجاذب اجسام یعنی یہ کہ تمام اجسام ایک دوسرے کو اپنی جانب کھینچ رہے ہیں اور اسی کشش کے مقابلے باہمی سے تمام سیارات اور اجسام اپنی اپنی جگہ پہ قائم ہیں اس مسئلے کی نسبت تمام یورپ کا بلکہ تمام دنیا کا خیال ہے کہ نیوٹن کی ایجاد ہے لیکن لوگوں کو یہ سنکر حیرت ہوگی کہ سیکڑوں برس پہلے یہ خیال مولانا روم نے ظاہر کیا تھا چنانچہ فرماتے ہیں۔

جملہ اجزائے جہاں زاں حکم پیش	جفت جفت وعاشقان جفت خویش
ہست ہر جزوی بعالم جفت خواہ	راست ہمچوں کہربا و برگ کاہ
آسماں گوزمیں را مرحبا	باتوام چوں آہن وآہن ربا

اسی بنا پر زمین، کے معلق رہنے کی وجہ ایک حکیم کی زبان سے اس طرح بیان کی ہے۔

گفت سائل چوں بماند ایں خاکداں	درمیانِ این محیط آسماں
ہمچو قندیلے معلق در ہوا	نے براسفل میرود نے بر علا

آں حکیمش گفت کز جذب سما | از جہات شش بماند اندر ہوا
چوں زمقناطیس قبہ ریختہ | درمیاں ماند آہنے آویختہ

یعنی چونکہ اجرام فلکی ہر طرف سے کشش کر رہے ہیں اس لئے زمین بیچ میں معلق ہو کر رہ گئی ہے۔ اسکی مثال یہ ہے کہ اگر مقناطیس کا ایک گنبد بنایا جائے اور لوہے کا کوئی ٹکڑا اسطرح ٹھیک وسط میں رکھا جائے کہ ہر طرف سے مقناطیس کی کشش برابر پڑے تو لوہا ادھر میں لٹکا رہ جائے گا یہی حالت زمین کی ہے۔

تجاذب ذرات تحقیقات جدیدکی رو سے یہ ثابت ہوا ہے کہ جسم کی ترکیب نہایت چھوٹے ذرات سے ہے جن کو اجزائے دیمقراطیسی کہتے ہیں ان ذرات میں بھی باہم کشش ہے۔ لیکن کشش کے مدارج یکساں نہیں بلکہ بعض ذرات بعض ذرات کو نہایت شدت سے کشش کرتے ہیں اس لئے ان میں نہایت اتصال ہوتا ہے اور اسی قسم کے اتصال ذرات کو عام محاورے میں ٹھوس کہتے ہیں مثلاً لوہا بہ نسبت لکڑی کے زیادہ ٹھوس ہے کیونکہ جن ذرات سے مرکب ہی۔ ان میں باہمی کشش نہایت قوی ہے لکڑی کے ذرات میں یہ کشش کم ہے۔ بعض چیزوں میں یہ کشش اور بھی کم ہوتی ہے۔ اور اس بنا پر وہ بہت جلد ٹوٹ یا پھٹ سکتی ہے۔ تخلخل اور تکاسف کے معنی بھی یہی ہیں یعنے اجزا کے اتصال کا کم اور زیادہ ہونا۔

تجاذب ذرات کے مسئلہ کو بھی نہایت صراحت کیساتھ مولانا نے بیان کیاہی چنانچہ فرماتے ہیں

میل ہر جزئے بہ جزئے مے نہد | زاتحاد ہر دو تولیدے جہد
ہر یکے خواہاں دگر را ہمچو خویش | از پئے تکمیل فعل و کار خویش
دور گردوں راز موج عشق داں | گر نبودے عشق بفسردے جہاں
کے جمادی محو گشتے در نبات | کے فدائے روح گشتے نامیات
ہر یکے بر جا فسردے ہمچو یخ | کے بدے پراں وجویاں چوں تلخ

ان اشعار میں مولانا نے جذب کو عشق کے لفظ سے تعبیر کیا ہے اور یہ صوفیانہ اصطلاح ہے

ان اشعار میں مولانا نے بیان کیا ہے کہ نباتات جن اجزا سے پرورش پاتی ہیں وہ جمادی اجزا ہیں لیکن چونکہ ان میں اور نباتاتی اجزا میں باہمی کشش اور تجاذب ہے اس لئے وہ اجزا نباتات بن جاتے ہیں۔ اسی طرح نباتی اجزا حیوانی اجزا بن جاتے ہیں۔ اگر یہ کشش اور تجاذب نہ ہوتا تو ہر جزو اپنی جگہ پر جمکر رہ جاتا اور یہ مرکبات ظہور میں نہ آتے۔

تجدد امثال تحقیقات جدیدہ سے ثابت ہوا ہے کہ جسم کے اجزا نہایت جلد جلد فنا ہوتے جاتے ہیں اور انکی جگہ نئے اجزا آتے جاتے ہیں یہاں تک کہ ایک مدت کے بعد انسان کے جسم میں سابق کا ایک ذرا بھی باقی نہیں رہتا بلکہ بالکل ایک نیا جسم پیدا ہو جاتا ہے۔ لیکن چونکہ فوراً پرانے اجزا کی جگہ نئے اجزا قائم ہو جاتے ہیں اسلئے کسی وقت جسم کا فنا ہونا محسوس نہیں ہوتا۔ مولانا نے اس مسئلہ کو نہایت وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔

پس ترا ہر لحظہ مرگ و رجعتے ست — مصطفےٰ فرمود دنیا ساعتے ست

ہر نفس نو مے شود دنیا و ما — بے خبر از نو شدن اندر بقا

عمر ہمچوں جوئے نو نو مے رسد — مستمرے مے نماید در جسد

آں ز تیزی مستمر شکل آمدہ ست — چوں شرر کش تیز جنبانی بدست

شاخ آتش را بہ جنبانی بساز — در نظر آتش نماید بس دراز

مولانا بحر العلوم ان اشعار کی شرح میں لکھتے ہیں۔

بیان ہست مر مسئلہ تجدد امثال را و آں ایں ہست کہ صور ہمہ کائنات در ہر آں تبدل میشود کہ در ہر آں صورتے معدوم مے شود و صورت آخرے در آں موجود مے شود با وحدت عین و ایں نیست کہ یک صورت باقی باشد در دو آں۔ لیکن چونکہ صورت زائلہ شبیہہ صورت حادثہ ہست حس ایں متبدل را نے یابد و گمان بردہ مے شود کہ ہماں صورت مستمرہ ہست

مسئلہ ارتقا موجودات عالم کی تقسیم چار قسموں میں کی گئی ہے۔ جمادات۔ نباتات۔ حیوانات۔ انسان۔ لیکن انکے مسئلہ آفرینش کے متعلق حکما میں اختلاف رائے ہے۔ عام رائے یہ ہے کہ یہ

چاروں اپنے وجود میں مستقل ہیں یعنی فطرت نے انکو ابتدا ہی سے اسی صورت میں پیدا کیا
دوسرے فریق کا خیال ہو کہ اصل میں صرف ایک چیز تھی وہی ترقی کرتے کرتے اخیر درجہ یعنے
انسان تک پہونچی انسان پہلے جماد تھا۔ پھر نباتات۔ پھر حیوان۔ پھر انسان۔ یہ سلسلہ ارتقار
خود ان انواع کے ماتحت انواع میں بھی جاری ہے۔ مثلاً فاختہ۔ قمری۔ کبوتر جداگانہ نوع
نہیں ہیں۔ بلکہ اصل میں ایک ہی پرند تھا جو خارجی اسباب سے مختلف صورتیں بدلتا گیا اور
صورت کے انقلاب کے ساتھ سیرت بھی بدلتی گئی۔ اس مسئلے کا موجد ڈاروں خیال کیا جاتا ہے
اور درحقیقت ڈاروں نے جس تفصیل اور تدقیق سے اس مسئلہ کو ثابت کیا اسکے لحاظ سے وہی
اس مسئلہ کا موجد کہا جا سکتا ہے مولانا نے اس مسئلہ کو اشعار ذیل میں بصراحت لکھا ہو۔

آمدہ اول باقلیم جماد +	وز جماتی در نباتی اوفتاد
سالہا اندر نباتی عمر کرد	وز جمادی یاد نا ورد از نبرد
وز نباتی چوں بہ حیواں اوفتاد	نامدش حال نباتی ہیچ یاد
جز ہماں میلے کہ دارد سوئے آن	خاصہ در وقت بہار ضیمراں
ہمچو میل کودکاں با مادراں	سر میل خود نداند در لباں
ہمچنیں اقلیم تا اقلیم رفت	تا شد اکنوں عاقل و دانا و زفت

ازواج النبی

جس میں جناب سرور کائنات رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کے ازواج مطہرات کے پورے حالات وسوانح درج ہیں۔ حضرت خدیجہؓ حضرت سودہؓ حضرت عائشہؓ حضرت حفصہؓ حضرت زینبؓ حضرت ام سلمہؓ حضرت زینب بنت حجشؓ حضرت ام حبیبہؓ حضرت جویریہؓ حضرت میمونہؓ حضرت صفیہؓ سب کے جدا جدا حالات درج کئے گئے ہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے متعدد نکاحوں پر عیسائی اور دیگر معاندین اسلام اعتراض کیا کرتے ہیں اس کتاب میں ان اعتراضوں کا قطعی جواب دیا گیا ہے اور ثابت کر دیا ہے کہ آپ ہر نکاح کسی خاص ضرورت و مصلحت پر مبنی تھا اور ان نکاحوں کی غرض خدا ترسی یکجہتی و ترقی اسلام تھی نہ (معاذاللہ) نفسانی خواہش بہر تقدیر یہ نہایت ضروری کتاب ہے جسے ہر مسلمان کے زنان خانے میں ضرور رہنا چاہیئے قیمت فی جلد ۱۰ر

الغزالی

یعنی امام محمد بن محمد الغزالی رحمتہ اللہ علیہ کی سوانح عمری مؤلفہ مولانا شبلی مرحوم قیمت ۱۲ر

مجموعہ نظم شبلی

مع مختصر سوانح مولانا مرحوم اس میں مولانا کی تمام اردو نظمیں ہیں مگر اس مجموعہ میں انکی سیاسی نظمیں بہت ہیں

مخدرات مشاہیر عالم

مؤلفہ مولانا عبدالحلیم صاحب شرر جس میں حسب ذیل سوانح درج ہیں۔ سمی رامس ملکہ بابل۔ ہند بنت نعمان لیلائے اخیلیہ۔ شہدہ کاتبہ۔ زلیخا ملکہ سجاح۔ ام سلمہ زوجہ سفاح۔ قطر الندی۔ بلقیس۔ اولغا۔ علیہ بنت مہدی خدیجہ بنت القیم۔ ملکہ ایستھر کتھرائن۔ زبیدہ خاتون۔ ام ثانی مریم۔ قلوپٹرا میڈم ڈی اشائل رابعہ بصریہ۔ رابعہ شامیہ فاطمہ فقیہہ ملکہ زبا۔ ام ابان فاطمہ نیشاپوریہ۔ ملکہ زنوبیہ نوار زوجہ فرزدق۔ ہلینا۔ مفنعہ۔ محہ۔ زبدہ۔ قیمت ۸ر

ایضاً جلد دوم

جس میں حسب ذیل سوانح درج ہیں۔ ویدون ملکہ سور برتھال ایڈلین۔ راخیل۔ ماریہ رولاں فلپیوں عاتکہ بنت معاویہ۔ تندکار بائی خاتون۔ سار شدامیہ فریدہ عفراء۔ عائشہ بنت طلحہ۔ بائی پےشیا خرقار۔ ریاہ بنت الفویق السلمی۔ جنفیاف۔ ظریفہ بنت صفوان ام حکیم بنت قارظ۔ قیمت ۸ر

مثنوی نشتر غم

یعنی سید حسن شاہ اور خانم جان کا وہ درد انگیز اور سچا تاریخی واقعہ جو نشتر نامی سے لیکر گلزار نسیم کی بحر میں نہایت ہی معنی خیز اختصار کے پیرایہ میں طرز جدید نظم کیا گیا ہے قیمت ۱۰ر

تمام درخواستیں بنام سید ظہور الحسن قومی پریس۔ دہلی۔ چھتہ لال میاں آنا چاہئیں۔

حافظ اینڈ کمپنی کی تیر بہدف ادویات۔ کٹرہ اعظم بیگ لکھنؤ

ذیل کے ادویات ہمارے صدہا مرتبہ کے آزمودہ اور مجرب ہیں۔ علاوہ ازیں ہر قسم کی ادویات و مجرب نسخہ جات واسطے فروخت کے تیار رہتے ہیں اگر کوئی صاحب کسی خاص مرض لاغری وکجی وسستی وغیرہ کا علاج کرانا چاہیں تو بذریعہ تحریرات مفصل کیفیت سے اطلاع دیں اور شرائط علاج طے فرمائیں موسم سرما میں نہایت عمدہ و آسان طریقہ سے علاج کیا جاسکتا ہے۔ شرائط زبانی یا بذریعہ خط وکتابت طے ہو سکتے ہیں۔ ذیل کے چند مجربات بارہا مرتبہ کے آزمودہ پیش کئے جاتے ہیں اور طلب کرنے پر روانہ کئے جائیں گے آزمائش شرط ہے۔

سفوف جریان

یہ مرض جریاں کی حکمی اور شرطیہ دوا ہے جسکے استعمال سے ہر قسم کا جریان سرعت انزال۔ رقت منی۔ کثرت احتلام ضعف باہ و پیشاب کے قبل یا بعد رطوبات کا گرنا۔ چہرہ کی زردی سستی و کاہلی طبیعت وغیرہ وغیرہ چند ہی روز میں دور ہو کر دوبارہ نوجوانی کا لطف حاصل ہوتا ہے۔ صدہا مریض صحت یاب ہو چکے ہیں قیمت فی بکس جو ۲۱ روز کے واسطے کافی ہو سکتا ہے صرف للعہ علاوہ محصول ڈاک

امساک کی مشکی گولیان نمبر ۱

امساک پیدا کرنے کے لئے جادو کا اثر رکھتی ہیں جسکے استعمال سے کمزور مریض بھی گھنٹوں تک لطف اٹھا سکتے ہیں قیمت فی درجن تین روپے نصف درجن عہ۱۲ غیر مشکی نمبر ۲ فی درجن عہ نصف درجن ۱۲ محصول ذمہ خریدار

ملذذ گولیان

شراب تند یا آب ادرک یا لعاب دہن میں گھسکر عضو مخصوص پر لگانے سے جانبین کو بے حد لذت بخشتی ہیں قیمت فی درجن ۷ محصول بذمہ خریدار

حبوب مقوی باہ

ضعف باہ و جریان کے مریضوں کے لئے زود اثر و نعمت غیر مترقبہ ہے قوت باہ کے بڑھانے میں بے مثل و لاجواب ہے قیمت فی درجن عہ علاوہ محصول ڈاک

روغن طلا

کمزوری و نامردی کا جانی دشمن ہے عضو مخصوص کی خرابیوں کجی و لاغری کے دور کرنے میں اکسیر ہے چند ہی روز کے استعمال سے عضو کو پتھر کے مانند سخت بنا دیتا ہے اور مردہ رگوں کو زندہ کرتا ہے قیمت فی شیشی عا

پٹی مجلوقین

مجلوق کے لئے آب حیات ہے۔ کجی و لاغری و سستی وغیرہ دفع کرنے کے علاوہ کسی قدر درازی بھی زائد ہو جاتی ہے۔ مگر اسکے استعمال سے دانے وغیرہ پیدا ہونے اور رطوبت جاری ہوتی۔ تین پٹیوں کا استعمال کم سے کم دو ہفتہ میں ختم ہوگا قیمت فی پٹی دس روپیہ۔ دوران استعمال دوا اگر روغن مندمل وغیرہ حسب ضرورت طلب کیا جاویگا تو اسکی قیمت علیحدہ لیجاویگی۔

حبوب مسہل

شرطیہ علاج بلا مضرت ہے۔ یہ گولیاں مادہ نضج دیا ہوا بخوبی و بہ آسانی خارج کرتی ہیں پانچ چھ گولیاں چھ سات دست لاتی ہیں۔ بوقت ضرورت حکیم معالج تجربہ کار دست باسانی بند کر سکتا ہے قیمت فی درجن

المشتہر۔ حافظ اینڈ کمپنی۔ کٹرہ اعظم بیگ۔ کوچہ مرزا دبیر۔ لکھنؤ